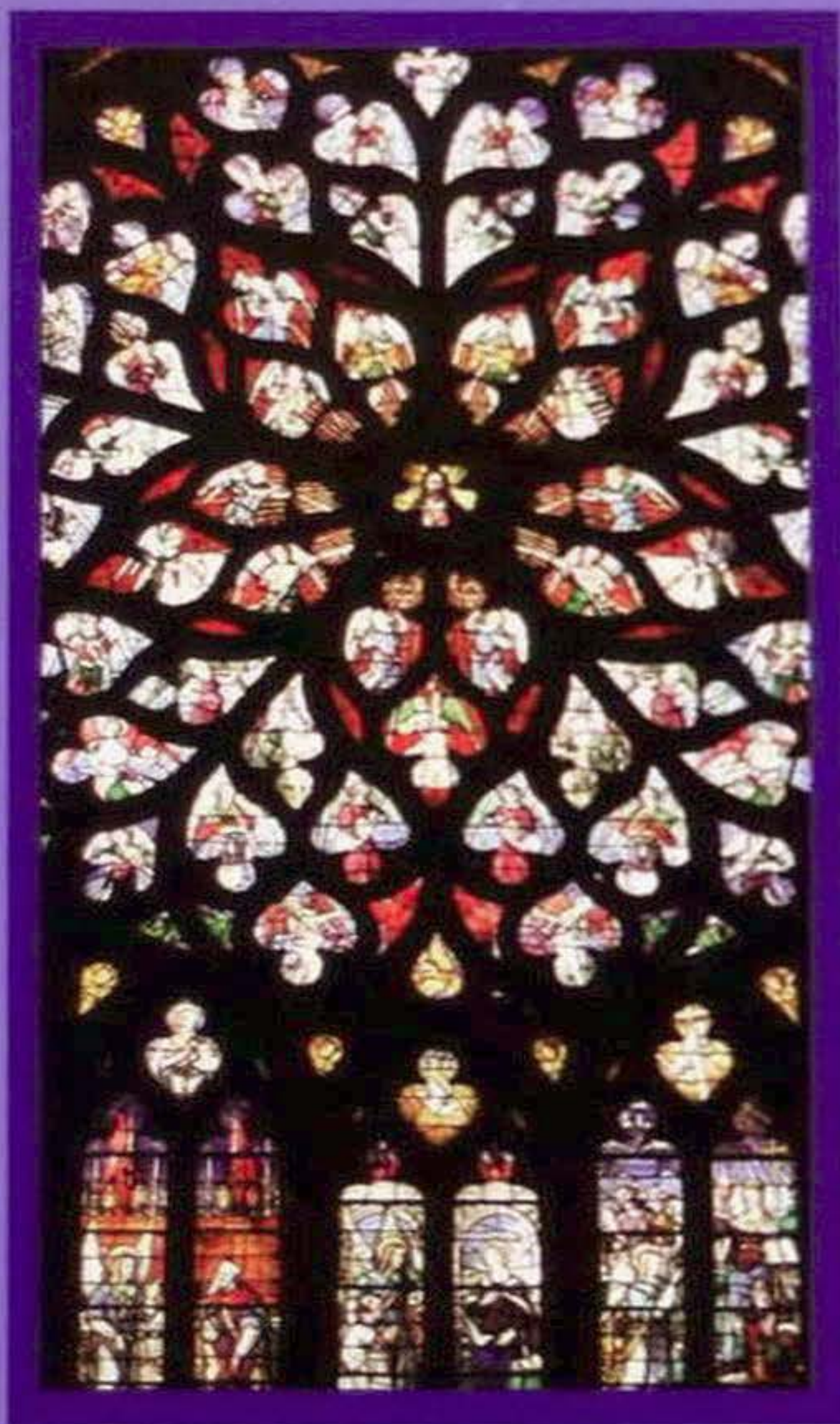


Étienne Gilson



Introducere în filosofia creștină

Coperta: FIRMA 9
www.firma9.com

Étienne GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*
© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1960
www.vrin.fr

© Galaxia Gutenberg, 2006

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GILSON, ÉTIENNE

Introducere în filosofia creștină/Étienne Gilson.-
Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2006

ISBN (10)973-7688-37-6; ISBN (13)978-973-7688-37-8

1:28

Tehnoredactare: Ioachim Gherman

Étienne Gilson

Introducere în filosofia creștină

**Traducere și corectare a textului:
Delia Bozdog și Dan Săvinescu**

ABREVIARI

CG *De veritate catholicae fidei contra Gentiles*

EE *De ente et essentia*

QDV *Quaestiones disputatae de Veritate*

QDP *Quaestiones disputatae de potentia*

ST *Summa theologiae*

PREFAȚĂ

Prin „filosofie creștină“, înțelegem maniera de a filosofa pe care Papa Leon al XIII-lea a descris-o sub această denumire în enciclica *Aeterni Patris* și pentru care l-a oferit drept model pe Sfântul Toma de Aquino.

Sfântul Toma a fost extrem de lăudat, însă niciodată prea mult pentru meritele sale, și nu tot timpul cu un discernământ exact. Criticile îndreptate împotriva sa au fost vii, uneori chiar brutale. Cele inspirate de o iubire sinceră pentru adevăr nu au făcut nici un rău; chiar și atunci când au fost insuficient fundamentate, ele au îndrumat lectorii, iar uneori chiar pe autorii lor, spre calea adevărului. Cele mai dăunătoare sunt cele care, transformate în adevăruri primite datorită repetării lor, obnubilează sensul doctrinei, denaturându-i substanța și întorcând de la studiul ei atâtea spirite pentru care ea ar fi putut să fie hrană și atâtea suflete cărora le-ar fi înlesnit poate calea mântuirii.

Între aceste critici, există una pe care cu greu am îndrăzni să o formulăm, fiind vorba de un sfânt și de un Doctor pe care Biserica l-a ales ca patron al școlilor sale și a cărui doctrină a recomandat-o ca regulă și normă a propriei sale învățături în materie de teologie și filosofie. Totuși, am auzit afirmându-se despre teologia scolastică în general că ar fi dăunătoare pentru adevărul creștin, deoarece ea înlocuiește credința cu rațiunea, revelația cu filosofia, iar știința iubirii creștine și a pietății care oferă mântuirea, cu orgoliul. Sfântul Toma a preluat din aceste reproșuri o parte proporțională cu autoritatea sa teologică, ceea ce, oricum, nu este puțin lucru. Însă niciodată obiecțiile nu și-au ratat ținta. Căutarea originilor acestei erori ar constitui o lucrare de mare întindere, iar concluziile ar rămâne oricum incerte. Mica noastră carte își propune doar să pună în evidență adevărul contrar, și anume că teologia Sfântului Toma de Aquino, departe de a exclude spiritualitatea, este ea însăși o spiritualitate.

Acest lucru ar trebui să fie evident de la sine. Teologia unui teolog demn de acest nume nu poate să fie altceva decât însăși mișcarea intelectului său și a dorinței sale care caută adevărul despre Dumnezeu în învățătura Sfintei Scripturi și în contemplarea lucrărilor Sale. Astfel se prezintă teologia Sfântului Toma de Aquino. Este adevărat că rigoarea acesteia și abstracția extremă a noțiunilor sale fundamentale fac ca accesul la ea să fie dificil pentru toți, și practic imposibil pentru unii, însă dificultatea respectivă nu-i alterează nici obiectul și nici sensul. Nimic nu ne îndreptățește să credem că sensul, care ține de sfera lui *intellectus fidei*, este inaccesibil minților capabile să înțeleagă acești termeni. Când sterilitatea și natura complicată a justificărilor tehnice le-ar descuraja, lumina adevărului, care strălucește pentru ele, ar trebui să fie într-o oarecare măsură sesizabilă în formulările prin care este exprimată.

Oferim aici câteva dintre aceste formulări, pentru a reflecta asupra lor. Alegerea lor este în întregime personală. Ea răspunde mai întâi dorinței de a evidenția anumite noțiuni fundamentale care guvernează doctrina Sfântului Toma, asigurându-i inteligibilitatea. Din motive pe care le vom expune ulterior, Sfântul Toma nu a dorit să-și reducă teologia la un sistem care nu să nu fi pus în valoare decât ceea ce era mai personal în propria sa gândire filosofică. De aici rezultă că ceea ce este mai original în doctrina sa se află cufundat într-o sumă de elemente, despre care nu putem spune că nu sunt ale sale, dar care nu îi sunt proprii, totuși, decât în măsura în care el le-a făcut să fie astfel. Am dorit să evidențiem aici noțiunile fundamentale și, într-un fel, tomiste de la bun început, ele fiind singurele care ne permit să înțelegem utilizarea altor concepte de către Sfântul Toma. Recunoaștem datorită acestui indiciu că, fără ele, tomismul nu ar fi existat ca doctrină distinctă, care să i se poată atribui personal Sfântului Toma. Celelalte noțiuni care intră în textura operei și îi sporesc bogăția nu sunt tomiste decât în virtutea acestora.

În afară de motivele generale pe care le-am menționat,

alegerca temelor directoare exprimă o preferință spontană pentru anumite noțiuni și aspecte ale gândirii Doctorului Comun al Bisericii.

Cel care le prezintă nu a putut niciodată să le recitească, fără a încerca sentimentul de a fi condus prin ele spre Dumnezeu, atât cât este posibil pentru înțelegerea umană să se apropie de El, prin reflectarea la sensul cuvântului Său. Singura mea dorință este de a împărtăși această experiență și altora. Nicăieri nu se va pune problema unei demonstrații, ci a unei expuneri, lăsând fiecăruia grija de a-și căuta singur calea și de a încerca, în maniera sa proprie, abordarea marilor taine, a căror uitare ar constitui moartea metafizicii ca teologie, reflectarea pe marginea acestora acestea fiind, în smerenia iubirii, o dovadă atât de pietate, cât și de iubire. Printre atâtea căi ce duc spre Dumnezeu, dintre care nici una nu este inutilă, ar fi bine ca aceea să rămână deschisă. Nu o cale a științei, a erudiției, nici măcar a lecturii, ci mai degrabă o suită de exerciții realizate în mod liber de fiecare în parte, în felul său, despre teme teologice împrumutate de la Sfântul Toma și propuse reflecției intelectului.

I. A FILOSOFA ÎN CREDINȚĂ

Sed contra est, quod dicitur Exod. 3 ex persona Dei: *Ego sum, qui sum.* (ST. I, 2, 3)

Acest cuvânt al lui Dumnezeu este adesea invocat de teologi pentru a stabili, pe baza credinței în însăși autoritatea divină, că numele adecvat pentru Dumnezeu este Ființa. Însă el se prezintă aici, începând cu a doua problemă a *Summei Teologice*, în *Sed contra* al articolului 3, anume *Utrum Deus sit*: există un Dumnezeu? Sau, pentru a urma limbajul tradițional: există Dumnezeu?

Dat fiind că este împrumutat din Scriptură, cuvântul semnifică în mod cert că Dumnezeu însuși a răspuns pentru noi la întrebarea referitoare la existența Sa, afirmând-o. A consimți la cuvântul Său, înseamnă a crede că Dumnezeu există, deoarece El însuși a afirmat aceasta. Astfel, existența lui Dumnezeu este acceptată ca adevărată, datorită unui act de credință în cuvântul Său.

Cunoașterea existenței lui Dumnezeu dobândește, prin urmare, o universalitate și o certitudine de neînvins. De altfel, chiar și cei care nu înțeleg dovezile filosofice ale existenței lui Dumnezeu sunt informați asupra acestui adevăr prin revelația divină. Filosofi sau nu, toți oamenii cărora le este comunicat cuvântul Său prin predicarea Scripturii, și care-l acceptă ca provenind de la El, înțeleg prin chiar acest fapt că Dumnezeu există. Însă nici filosofi înșiși nu trebuie să uite că Dumnezeu și-a revelat existența, și să adere astfel la acest adevăr prin credință.

Există demonstrații raționale care permit cunoașterea sigură a existenței lui Dumnezeu, dar certitudinea credinței, care se întemeiază pe infailibilitatea cuvântului lui Dumnezeu¹,

¹ «... multo magis homo certior est de eo, quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo, quod videt propria ratione quae falli potest» ST. 2-2, 4,

este infinit mai solidă decât orice fel de cunoaștere dobândită doar prin rațiunea naturală, oricât de temeinică ar fi aceasta. În ceea ce privește revelația, eroarea este absolut imposibilă, deoarece izvorul cunoașterii credinței îl constituie însuși Dumnezeu, adică Adevărul.

De aici rezultă consecințe importante, dintre care prima este aceea că teologul, invocând la începutul operei sale cuvântul lui Dumnezeu care îi revelează propria existență, afirmă în numele credinței existența obiectului științei teologice. În acest sens, toată teologia depinde de acest adevăr prim, asupra căruia trebuie să reflectăm.

Unii dintre profeți au putut fi mai mari decât Moise în anumite privințe, însă în sens absolut, el rămâne cel mai mare dintre toți: *Non surrexit propheta ultra in Israel, sicut Moyses* (Deut. 34, 10). Scriptura oferă imediat explicația pentru această opinie: în Israel nu a existat nici un profet asemenea lui Moise, „cel care L-a cunoscut pe Iahve față către față”. Sfântul Toma nu va căuta în altă parte primul argument al propriei teze, și anume aceea că Moise deține întâietate față de toți ceilalți profeți (ST2-2, 174, 4). Patru caracteristici definesc profeția: cunoașterea, atât din

8, 2m «Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem, non tamen quantum ad certiore inhaesione: quia tota certitudo intellectus, vel scientiae, secundum quod sunt dona [sc.Sancti Spiritus], procedit a certitudine fidei, sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum; secundum autem quod scientia, et sapientia, et intellectus sunt virtutes intellectuales [i. e. naturales], innituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine, et a verbo Dei, cui innititur fides” 57” 2-2, 4, 8, 3m. Pare deci imposibil să dobândim, în lumina principiilor cunoașterii, certitudinii similare celor pe care le dă credința în cuvântul lui Dumnezeu, deoarece acest cuvânt exprimă certitudinea pe care o deține însuși Dumnezeu; ori, aceasta din urmă este infailibilă. Cea care provine, în schimb, din lumina naturală limitată nu este infailibilă. Rațiunea nu se va putea substitui în nici un caz credinței, fără a schimba ceea ce este cert în modul cel mai puțin infailibil cu ceea ce este cert în mod absolut infailibil.

punct de vedere intelectual, cât și din punctul de vedere al imaginației, promulgarea adevărului revelat și, în fine, confirmarea acestuia prin miracole. Ne vom opri în continuare asupra primelor două. În primul rând, Moise primează față de ceilalți profeți prin vederea intelectuală a lui Dumnezeu, pentru că, asemenea Sfântului Pavel mai târziu în convertirea sa, „a văzut însăși esența lui Dumnezeu”; însă el L-a perceput și cu ajutorul vederii sensibile, așa cum nu a mai făcut-o nici un alt profet; el se bucura de Dumnezeu, am putea spune, după plăcerea sa, nu doar ascultându-I cuvintele, ci și văzându-L vorbind, pe El, pe Dumnezeu, atât în timpul somnului, cât și în stare de veghe. Prin vederea față către față a esenței divine, Moise a conștientizat că Dumnezeu există; așadar, teologul va răspunde la întrebarea dacă Dumnezeu există, printr-un act de credință în existența Sa, revelată nemijlocit lui Moise. Nimic nu va putea înlocui pentru noi acceptarea acestei viziuni intelectuale a esenței divine, pe care Moise a avut-o față către față și la care putem participa chiar și noi - în mod obscur, dar infailibil - prin credință.

Necesitatea de a crede în Dumnezeul lui Moise, aflată la originea oricărei căutări teologice, nu a fost niciodată pusă sub semnul întrebării de către Sfântul Toma. Pentru el, credința constă în principiu în două lucruri: cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu și taina Întrupării. Nu putem ezita asupra a ceea ce el numește cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu. Sf. Toma se referă la ceea ce *fiecare* credincios trebuie să creadă *în mod explicit* și *întotdeauna* pentru a se mântui, adică cele două lucruri la care se referă Apostolul în Epistola către Evrei, 11,6: „Fără credință nu este cu putință să fim plăcuți lui Dumnezeu. Căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El există și că este răsplătitor al celor care Îl caută”. Pe lângă acestea Sfântul Toma adaugă: „În consecință, fiecare (*quilibet*) trebuie să creadă *în mod*

explicit și *întotdeauna* că Dumnezeu există (*Deum esse*) și că „Își exercită providența asupra lucrurilor umane” (QDV 14, 11). Orice cunoaștere teologică a lui Dumnezeu începe, deci, printr-un act de credință în revelația făcută de însuși Dumnezeu, a propriei Sale existențe. *Ego sum* din Exod se află în *Summa Theologica*, acolo unde se cuvine, înaintea oricărei dovezi raționale și filosofice a existenței lui Dumnezeu.

Ne vom feri aici să facem o confuzie deja destul de răspândită. Cum oare, ne vom întreba, ar putea teologul să creadă că Dumnezeu există și, în același timp, să demonstreze rațional existența Sa. Întrebarea pare să fie cu atât mai justificată, cu cât însuși Sfântul Toma afirmă explicit faptul că este imposibil să crezi și să cunoști aceeași concluzie în același timp și sub același raport. Va trebui, așadar, să încetăm să credem că Dumnezeu există, după ce s-a demonstrat de cinci ori existența Sa, sau dimpotrivă, vom pretinde că vom continua să credem ceea ce deja știm? Eliminarea credinței în existența lui Dumnezeu înseamnă a da teologiei un obiect a cărui existență este stabilită prin însăși cunoașterea filosofică, însă a păstra credința după demonstrație înseamnă a fi invitați să credem ceea ce deja știm, lucru care este imposibil.

Pentru a risipi această confuzie, trebuie, în primul rând, să ne amintim ce natură are obiectul credinței, care este substanța, cu alte cuvinte, fundamentul oricărui edificiu spiritual. Credința nu se reduce la formularea propoziției care cere acordul nostru. În spatele sensului inteligibil al cuvintelor, ea se referă direct la însuși obiectul pe care îl exprimă cuvintele. Tocmai din acest motiv, nu există nici o dovadă rațională privind adevărul propoziției „Dumnezeu este”, care să ne scutească să credem în existența Celui al Cărui cuvânt îl credem. Afirmarea lui Dumnezeu prin intermediul credinței este în

mod specific cu totul alta decât cea făcută prin intermediul rațiunii filosofice. Concluzia filosofului este adevărată prin prisma adevărului propriei sale rațiuni, în timp ce aceea a credinciosului este o participare la cunoașterea pe care Dumnezeu însuși o are cu privire la existența Sa, care ne este făcută cunoscută prin revelație. Credința reprezintă propriu-zis o virtute *teologală*, Dumnezeu fiind cauza și obiectul său.

Cunoașterea prin credință și cunoașterea prin rațiune nu fac parte din aceeași specie și nici măcar din același gen. Cunoașterea existenței lui Dumnezeu, înțeleasă ca asentiment la revelația care ne este făcută, este cu totul diferită de cea pe care ne-o dă filosofia, datorită faptului că, pentru credincios, ea constituie un prim contact real cu Dumnezeu, primul său pas în drumul către scop, care este viziunea beatifică. Credința oferă credincioșilor o călătorie obscură, dar sigură, care nu duce spre metafizică, ci spre mântuire. Dumnezeu ne-a revelat existența Sa, doar pentru faptul că începea - în această inițiativă gratuită - să ne dea, în obscuritate, un fel de garanție în ceea ce privește scopul nostru : *accedentem ad Deum oportet credere, quia est*. Nici o filosofie, nici o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu nu ne-ar putea garanta, în vreun fel, o cunoaștere a existenței lui Dumnezeu referitoare la economia mântuirii. Filosofia nu este o doctrină a mântuirii. Această transcendență absolută a cunoașterii teologice și a credinței nu trebuie pierdută din vedere: *principale objectum fidei est veritas prima, cuius visio beatos facit et fidei succedit* (ST 2-2, 5, 1).

Raportul dintre credința în existența lui Dumnezeu și cunoașterea sigură pe care o conferă demonstrațiile filosofice nu ridică, astfel, nici o problemă insolubilă.

Unii se îngrijorează auzind afirmația că rațiunea naturală este failibilă, chiar și în aplicarea principiilor. Este o certitudine că ea se înșală. În mod evident,

existența lui Dumnezeu se poate demonstra rațional, însă nu toate demonstrațiile propuse sunt convingătoare, concludente. Să presupunem că un filosof, Sfântul Anselm, de exemplu, consideră drept cert faptul că Dumnezeu există în virtutea acestei concluzii pur raționale: nu putem cunoaște sensul cuvântului „Dumnezeu“, fără a fi constrânși să-i admitem existența, atât în gândire, cât și în realitate. Ceea ce putem spune este faptul că această dovadă nu este convingătoare. Așadar, care ar trebui să fie, în cazul de față, poziția unui filosof, teolog și sfânt, ce s-ar considera scutit să creadă în existența lui Dumnezeu sub pretextul că el știe acest lucru în mod cert datorită unei demonstrații raționale, a cărei valoare este, de fapt, nesigură? El n-ar mai crede că Dumnezeu există, ci ar crede că știe acest lucru; dar, pentru că nu crede și nici nu cunoaște cu adevărat, omul se află într-o ignoranță completă în ce privește existența lui Dumnezeu. Adevărul respectiv nu mai este recunoscut decât în maniera stranie descrisă de Sfântul Toma (ST 1, 1, 1, 1 m) sau prin intermediul unei credințe considerate drept cunoaștere: *partim ex consuetudine* (CG I, 11, 2). Siguranța discutată aici nu aparține judecăților de acest gen și, de aceea, singura infailibilă și suveran fidelă rămâne aceea a actului de credință, întrucât ea este întotdeauna prezentă și nu înșală niciodată.

Trebuie, deci, să ne obișnuim să distingem două probleme care se confundă neîncetat în această discuție. Este existența lui Dumnezeu un adevăr care se poate demonstra prin intermediul rațiunii naturale, astfel încât El să fie cognoscibil și cunoscut cu certitudine? Răspunsul la această întrebare este afirmativ, fără nici un fel de dubiu. A doua problemă este de a ști dacă fiecare om poate să-și considere infailibilă rațiunea naturală, în efortul său de a demonstra pe cale rațională că Dumnezeu există? Criticile necruțătoare îndreptate

împotriva dovezilor Sfântului Augustin și ale Sfântului Anselm, sau împotriva celor formulate de Descartes, Malebranche și mulți alții, ne îndeamnă la prudență. Posedăm noi oare o perspicacitate filosofică mai mare decât aceștia? Întreaga problemă se rezumă aici. Modestia nu înseamnă scepticism. Să îngăduim, așadar, fără teamă înțelegerii noastre să urmărească dovezile existenței lui Dumnezeu până la cea mai mare certitudine, păstrând intactă credința noastră în cuvântul care revelează acest adevăr atât celor simpli, cât și celor învățați.²

Alții se tem că, adoptând o asemenea atitudine, se angajează încă o dată în contradicția deja semnalată: a ști și a crede una și aceeași propoziție. Dar nu este cazul. Nu putem crede, printr-un act de credință supranatural, că Dumnezeu este Primul Motor Imobil, Cauza eficientă primă sau Prima Necesitate. Toate aceste lucruri pe care filosoful le demonstrează țin de rațiunea naturală, și nu de credință. De aceea, aceste concluzii au fost descoperite de oameni ca Aristotel și Avicenna, și nu au fost revelate de Dumnezeu. Este adevărat că, dacă Dumnezeul revelației există, atunci El este Primul Motor, Cauza eficientă primă, Prima Necesitate și tot ceea ce rațiunea poate defini cu privire la cauza primă a universului; dar dacă Iahve este Primul Motor, atunci acesta din urmă nu este Iahve. Cauza primă nu mi-a vorbit niciodată prin intermediul profeților săi, iar eu nu aștept de la ea mântuirea. Dumnezeu în a Cărei existență crede creștinul îl transcende infinit pe Dumnezeul a căruia existență este demonstrată de filosof. În primul rând, El este un

² Ar fi indicat să reflectăm asupra textului, atât de complex și atât de nuanțat al *ST* 2-2, 2, 4: *Utrum credere ea quae ratione naturali probari possunt, sit necessarium*. Răspunsul este afirmativ: «*Respondeo dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea, quae sunt supra rationem, sed etiam ea, quae per rationem cognosci possunt*».

Dumnezeu despre care filosofia n-ar putea avea nici o idee, deoarece toate concluziile teologiei naturale duc doar la cunoașterea existenței unei prime cauze a universului; acestea reprezintă încununarea științei, dar în același plan, în timp ce Iahve Își revelează omului existența, pentru a-l ridica spre înțelegerea esenței Sale și pentru a-l face părtaș la propria beatitudine Dumnezeu rațiunii este cel al științei, în vreme ce Dumnezeu redinței este Cel al mântuirii. Orice demonstrație filosofică se poate dezvolta liber sub tutela revelației divine, dar nici una nu ar putea să-i atingă, sau măcar să-i conceapă obiectul.

Astfel, omul crede în orice cunoaștere care îl duce spre beatitudine, și toate aceste cunoașteri constituie obiectul credinței, tocmai pentru că îndreaptă ființa umană spre beatitudine. Toate *scibilia* au în comun faptul că sunt obiecte ale cunoașterii, dar, pentru că nu toate orientează omul în mod egal spre beatitudine, nu toate sunt în aceeași măsură *credenda* (ST 2-2 , 2, 4, 3 m). A ști că Dumnezeu există, pentru că acest lucru este demonstrat în manieră aristotelică, nu implică faptul de a te afla deja pe calea mântuirii; dar a crede că Dumnezeu este, în virtutea revelației pe care El ne-a dat-o în acest sens, înseamnă a te îndrepta spre scopul ultim și atunci, nimic nu mai interzice teologului să-și ordoneze către acesta întreaga sa cunoaștere, inclusiv pe Aristotel, Avicenna, Averroes, împreună cu arsenalul demonstrațiilor lor. Filosofia poate și trebuie să fie mântuită, dar nu se poate mântui pe sine, cum nu o poate face nici filosoful. Ca filosofie, ea nu este pur și simplu capabilă să conceapă posibilitatea propriei sale mântuirii.

Transcendența absolută a revelației poate fi recunoscută prin intermediul unui fapt straniu: polivalența teologică și filosofică a textelor Scripturii. Căutând un *Sed contra* pentru întrebarea sa asupra existenței lui Dumnezeu,

Sfântul Toma nu pare să fi găsit un text în care Iahve să fi spus în modul cel mai simplu: „Eu exist“, astfel că a fost necesar să recurgă la cuvintele Exodului: *Ego sum, qui sum*. Dar această afirmație reprezintă răspunsul la întrebarea pe care Moise i-a pus-o lui Dumnezeu: „Când poporul mă va întreba cine m-a trimis la el, ce va trebui să-i răspund ?“. Acest pasaj conține, deci, și răspunsul la o altă întrebare: „Care este numele ce I se potrivește cel mai bine lui Dumnezeu ?“. Întrebarea va fi pusă mai târziu în *Summa* 1, 13, 11, iar *Sed contra* se va limita să citeze o altă parte a aceluiași text. (Ex 3 ,14): „Iată ce le vei spune fiilor lui Israel: ‚Eu sunt‘ m-a trimis la voi“; și tot în textul *Summei*: „*respondit ei Dominus: Sic dices eis: Qui est misit me ad vos; ergo hoc nomen, qui est, est maxime proprium Dei*“. *Sed contra*, care garantează existența lui Dumnezeu, este, așadar, încărcat de un sens particular despre care nici una dintre cele cinci tipuri de demonstrație nu ar putea să dea nici cea mai vagă idee. Dumnezeu din

Sed contra este cineva, o persoană care își revelează numele prin același act în care care își revelează și existența. Filosofia nu se ocupă cu aceste probleme; ea nu este invocată aici pentru a demonstra adevărul Scripturii. •

O expresie scrisă, aproape întâmplător, luminează într-un mod mult mai clar, ceea ce gândirea teologului poate citi într-un singur cuvânt. În articolul *Summei* în care Sfântul Toma întreabă dacă etapele profeției variază odată cu trecerea timpului, el răspunde afirmativ și dă următoarea dovadă: „Părinții care au precedat-o fuseseră învățați cu privire la credința în atotputernicia unui Dumnezeu unic; dar, mai târziu Moise a fost învățat într-un mod și mai desăvârșit despre simplitatea esenței divine, atunci când i s-a spus: „*Ego sum qui sum*, nume pe care iudeii îl înlocuiau cu cel de Adonai, din respect pentru Numele inefabil“ (ST 2-2, 174, 6). Astfel, aceeași expresie care oferă certitudinea existenței lui Dumnezeu

și care ne spune că numele cel mai potrivit pentru El este Cel Ce Este, revelează oamenilor și perfectă simplitate a esenței divine. Într-adevăr, Dumnezeu nu a spus: „Eu sunt acesta sau acela“, ci, foarte simplu: „Eu sunt“. Ce sunt Eu? Eu sunt *Eu sunt*. Așadar, mai mult ca niciodată, cuvântul Exodului pare să se elibereze spre înălțimi, într-un fel de spațiu liber, în care atracția gravitației filosofice devine insesizabilă. Lucrarea rațiunii este bună, sănătoasă și importantă pentru că ea demonstrează că filosofia, lăsată în seama ei înseși, poate stabili cu certitudine existența acestei Ființe prime pe care toți o numesc Dumnezeu; dar un singur cuvânt al textului sacru ne situează instantaneu într-un raport personal cu El, ne comunică numele Său, și prin simplul faptul că face acest lucru, ne învață simplitatea esenței Sale.

Reflectarea continuă asupra sensului acestei ultime afirmații va pune și mai bine în evidență transcendența absolută a unei științe precum teologia, și în ce sens suntem îndreptățiți să afirmăm că rațiunea naturală, pe care teologia o folosește ca pe un auxiliar, nu va elimina nicio clipă credința .

II. CAUZA FIINȚEI

Ex ipso et per ipsum sunt omnia

Rom. 11, 35

Mulți tomiști află o mare consolare în concepția potrivit căreia Sfântul Toma a fost un filosof aristotelic, sau, dacă preferăm, că a fost aristotelic în măsura în care a fost un filosof. Nu ar fi drept să-i contrazicem, din moment ce refuzul acestei afirmații pare la fel de dificil ca și demonstrarea ei. Conceptul de „aristotelic“ este prea vag pentru ca doi dialecticieni să se poată contrazice în ceea ce privește această problemă. Conceptele de „cartezian“, „kantian“ sau „hegelian“ prezintă aceeași caracteristică.

Prin urmare, nu ar fi cazul să ne oprim asupra unei astfel de probleme, dacă ea însăși nu ar depinde în realitate de o alta, pe care părem să o considerăm rezolvată. De ce ezităm să răspundem negativ la întrebarea dacă Sfântul Toma a fost un aristotelician? Altfel spus, de ce aceleași persoane care refuză să răspundă afirmativ ezită în momentul în care trebuie să dea un răspuns negativ? Aceasta se întâmplă, întrucât este evident că scrierile Sfântului Toma sunt pătrunse de gândirea lui Aristotel, de tehnica sa filosofică, de metoda și de naturalismul său, de morala și metafizica sa. De aceea, se afirmă că, dacă Sfântul Toma ar fi vrut să elaboreze o filosofie independentă de orice revelație religioasă, la fel ca toate filosofii antice, ar fi ales-o pe cea a lui Aristotel. Nu putem obiecta nimic la toate acestea în afară de faptul că, dacă Toma ar fi procedat așa, nu ar fi fost decât un aristotelician în plus, iar noi nu am fi avut o filosofie tomiștă.

Din fericire pentru noi, Sfântul Toma a procedat total diferit. Din ceea ce știm despre viața sa, despre studiile și lucrările sale, nimic nu ne autorizează să credem că el s-ar

fi considerat vreodată filosof, sau că a avut ambiția ca filosofia sa să fie una originală. Pentru un teolog, acest lucru ar fi însemnat ca, odată ajuns pe culme, să coboare apoi și să nutrească dorința să decadă. Începând doar cu secolul al XVI-lea, dezvoltarea studiilor filosofice, pe care viitorii teologi trebuiau să le împlinească, a dus la împărțirea studiilor religioase în două părți: filosofie scolastică, respectiv teologie scolastică. În acel moment, partea de filosofie inclusă în teologia scolastica, sau în mod explicit elaborată pentru aceste teologii și pentru folosirea lor, va forma un corp de doctrină distinctă. Același lucru l-au făcut deja *averroïștii* secolului al XVII-lea și succesorii acestora, însă intenția lor a fost aceea de a separa cele două discipline, și nu doar de a le distinge. Scolasticii secolului al XVI-lea și până la cei din zilele noastre au avut un vis anume: elaborarea, ca preambul la teologie, a unei filosofii absolut independente față de aceasta, cu excepția unui control extern, dar care ar fi în perfect acord cu ea. Scolasticii din zilele noastre sunt tomîști, într-un fel sau altul, prin definiție (deși excepțiile sunt foarte numeroase) și vor ca această filosofie să fie cea a Sfântului Toma de Aquino, lucru care presupune ca Sfântul Toma să fi avut o filosofie. Astfel, i se atribuie filosofia aristotelică, într-o variantă totuși retușată; suntem de altfel asigurați că însuși Aristotel ar fi putut face același lucru, pentru a o pune în acord cu teologia creștină.

Opiniile asupra oportunității de a adopta acest procedeu pot fi diferite, însă ceea ce rămâne greu admisibil este faptul că, transferând în trecut această manieră de a proceda, se pretinde că ea ar fi fost deja cea a Sfântului Toma. De altfel, este puțin important dacă îi atribuim sau nu o filosofie propriu-zisă, cu condiția ca aceea pe care i-o atribuim să se acorde cel puțin cu tezele filosofice pe care chiar el le-a susținut în mod explicit în scrierile sale teologice, mai ales în cele două *Summe* și în *Problemele*

disputate. Este incontestabil faptul că influența filosofiei aristotelice asupra gândirii Sfântului Toma o depășește cu mult pe cea a altor filosofi. Ea este preponderentă în sensul că, trebuind să mobilizeze filosofia în serviciul teologiei, Sfântul Toma o utilizează în principal pe cea a lui Aristotel, însă ceea ce el îi atribuie Filosofului este întotdeauna lucrul pe care acesta trebuie să-l afirme pentru a servi scopurilor teologului. În plus, Aristotel nu este singurul care slujește scopurilor respective.

Astfel, denaturăm gândirea teologică a Sfântului Toma, dacă ne imaginăm că el s-ar fi putut lega de o doctrină filosofică oarecare, fie ea ar și aceea pe care teologul a considerat-o pe departe drept cea mai bună dintre toate. Când Sfântul Toma se gândea la ceea ce rațiunea umană poate cunoaște despre Dumnezeu doar prin propriile sale puteri, fără ajutorul revelației iudeo-creștine, el punea problema nu doar din punctul de vedere al lui Aristotel, ci și în funcție de întreaga istorie a filosofiei grecești. Căci, pentru el, întreaga istorie a filosofiei se află aici, următoarea generație fiind aceea a comentatorilor și a sfinților.

Sfântul Toma a schițat de multe ori o imagine de ansamblu a acestei istorii. Așa cum el o cunoștea și o interpreta, ea apărea dominată de o regula generală: Dumnezeu nu poate fi aflat decât în calitate de cauză a ființelor date în experiența sensibilă; ideea pe care rațiunea și-o face despre El devine mai elevată, pe măsură ce ea cunoaște tot mai profund natura efectelor sale. Cu alte cuvinte, nu putem găsi un Dumnezeu mai înalt decât cel pe Care Îl căutăm; pentru a-L afla pe Dumnezeul cel mai înalt pe care ea este capabilă să-L conceapă prin propriile sale puteri, rațiunea naturală trebuie să-și pună întrebări privind cauza a ceea ce este cel mai desăvârșit între ființele sensibile, așa cum le cunoaște ea.

Sub privirea scrutătoare a teologului, această istorie se prezintă ca fiind aceea a unui progres, care, deși nu este

continuu, nu prezintă totuși involuții, fiind străbătut de un număr mic de etape semnificative. Aprofundarea progresivă a naturii ființelor, care o însoțește pe cea a cunoașterii noastre despre Dumnezeu, urmează ea însăși o ordine determinată, care este cea a cunoașterii umane: *secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum* (QDP 3, 6). Cunoașterea noastră începe de la sensibil și, pornind de aici, se înalță progresiv spre inteligibil printr-o succesiune de abstracții tot mai radicale.

O primă etapă corespunde percepției sensibile a calităților corpurilor. Primii filosofi au fost în mod inevitabil materialişti, pentru simplul motiv că au confundat la început realitatea cu ceea ce ei puteau percepe prin intermediul simțurilor. Materialiștii de azi („eu cred doar în ceea ce văd și ating”) sunt doar filosofi care nu au depășit prima etapă a istoriei filosofice a spiritului uman. Pentru ei, substanța reprezintă materia și nu o pot concepe nici măcar ca având o formă substanțială, deoarece formele substanțiale nu sunt perceptibile pentru simțuri; din contră, calitățile corpurilor, care sunt forme accidentale, cad sub incidența celor cinci simțuri.

Realitatea, potrivit primilor filosofi, este formată din materie, care constituie substanța și din accidente, care sunt cauzate de principiile constitutive ale substanței materiale, adică de elemente. De altfel, nici nu aveau nevoie de altceva pentru a explica aparențele lumii sensibile. Trebuie să înțelegem bine această poziție, așa cum a făcut-o Sfântul Toma: dacă vom considera materia drept o substanță ale cărei elemente sunt suficiente pentru a explica toate calitățile sensibile ale corpurilor, acestea nu pot fi decât manifestarea unor asemenea calități. Prin urmare, nu trebuie să fie produse, ele existând doar datorită faptului că substanța materială, ale cărei forme

accidentale sunt, există, de unde și concluzia semnificativă că, pentru cei care adoptă o asemenea filosofie, materia reprezintă cauza ultimă a tuturor aparențelor. Nu trebuie să vorbim despre o cauză a materiei, sau, mai exact, acești filosofi sunt constrânși să afirme că materia nu are o cauză, ceea ce este echivalent pentru Sfântul Toma cu negarea totală a cauzei eficiente: *unde ponere cogebantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem*.

Această ultimă remarcă este foarte importantă. A spune că materia nu are cauză înseamnă „a nega în totalitate cauza eficientă“. S-ar părea că Sfântul Toma, așa cum procedează adesea, ne pune în mână un material explozibil, lăsând în seama prudenței noastre grija de a-i regla folosirea. În același timp, înțelegem de ce, căci, de îndată ce decidem noi înșine să-i continuăm reflecția, ne aflăm implicați într-o serie de consecințe avansate. Dorind să rămânem cât mai mult posibil fideli față de textul *De potentia* 3, 5, asupra căruia ne vom opri, sensul poziției pe care o discută Sfântul Toma este simplu: nu există altă substanță decât materia, cauză a tuturor accidentelor sale, și nici o altă cauză. Nimic mai clar, dar cum rezultă de aici că poziția respectivă înseamnă „a nega în totalitate cauza eficientă“?

S-ar părea că trebuie să reconstituim raționamentul, care a reprezentat până acum doar o formă eliptică, o operație delicată, care nu angajează o altă responsabilitate decât aceea a interpretului. Totuși, este necesar să facem acest lucru, dacă vrem să înțelegem. Vom spune astfel că accidentele nu au altă ființă actuală decât cea a propriei substanțe; producerea accidentelor de către substanță nu echivalează cu producerea ființei (altfel, ființa substanței s-ar produce singură); pe de altă parte, în doctrina materialistă, substanța materială nu posedă o cauză eficientă, în măsura în care ea este primă; astfel, nici

substanța, nici accidentele nu au cauză eficientă, de unde rezultă că nu există nici ● cauză eficientă. Dacă aceasta este într-adevăr semnificația raționamentului, el conchide că nu se poate găsi cauzalitate eficientă într-un univers în care singura substanță este *o materie increată*. Totuși, nu înseamnă că nu putem avea o cauză eficientă într-un univers necreat. Ar putea să existe o astfel de cauză, cu condiția ca substanța să nu fie redusă la materie. Chiar și în acest caz, va rămâne, totuși, într-un univers astfel conceput, ceva care va scăpa întotdeauna cunoașterii prin intermediul cauzei, și anume materia a cărei existență nu explică nimic, deși ea însăși explică tot ceea ce rămâne. Primatul cauzalității eficiente în ordinea ființei se afirmă aici cu toată puterea sa.

A doua etapă a fost străbătută de acei filosofi sosiți mai târziu, care au început, într-o oarecare măsură, să ia în considerare formele substanțiale. Fiind invizibile, am putea să ne ridicăm prin acestea de la cunoașterea sensibilă la cea intelectuală. Era vorba despre un progres decisiv, pentru că, trecând de la ordinea sensibilului la cea a inteligibilului, se ajungea astfel la universal. Totuși, această a doua familie de filosofi nu se întreba dacă există forme și cauze universale, căci întreaga sa atenție se concentra asupra formelor anumitor specii. Acum erau avute în vedere cauze cu adevărat agente (*aliquae causas agentes*), însă incapabile să confere lucrurilor ființa, în sensul în care acest termen se referă în mod universal la tot ceea ce este. Formele substanțiale la care ne referim nu făceau decât să transforme materia, impunându-i când o formă, când alta. Astfel explica Anaxagora diversitatea anumitor forme substanțiale, făcând apel la Inteligență, sau Empedocle, prin intermediul Iubirii și al Urii. În interiorul acestor doctrine mai rămânea însă ceva nejustificat, deoarece cauzele agente de acest fel explicau foarte bine că materia trece de la o formă la alta, însă „potrivit filosofilor

respectivi, nu toate ființele provin dintr-o cauză eficientă, iar materia ar fi presupusă la nivelul acțiunii cauzei agente“. Primatul cauzei eficiente va fi tot mai mult afirmat, cum se poate remarca într-un articol dedicat problemei de a ști dacă poate exista ceva care să nu fie creat de Dumnezeu. Însă tocmai în acest moment înțelegem că, pentru Sfântul Toma, actul creator este arhetipul și modelul perfect al cauzalității eficiente. Fără să pretindem limbajului său o rigoare la care el însuși nu se supune întotdeauna, este în mod obiectiv just să subliniem că Sfântul Toma prefera să rezerve termenul *causa agens* cauzei formale, al cărei efect este de a produce ființa într-o materie dată, iar cel de *causa efficiens*, acelei cauze care își extinde acțiunea la materie: „et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actione causae agentis praesupponebantur“ (QDP 3, 5).

Ultima etapă a fost parcursă de un alt grup de filosofi, cum ar fi Platon, Aristotel și școlile lor; aceștia, ajungând să considere ființa în universalitatea sa, au fost singurii care au stabilit cumva o cauză universală a lucrurilor de la care toate celelalte își au ființa. Sfântul Toma, pe care ne străduim să îl urmărim aici literal, trimite în această privință la Sfântul Augustin, *De civitate Dei* VIII, 4, dar ceea ce rămâne important este faptul că teologul nostru cuprinde în același grup filosofi, cum sunt Platon și Aristotel, chiar dacă acesta din urmă 1-a contrazis des pe primul. Remarca se extinde la cei care mai târziu și-au format propriile școli (*Plato, Aristoteles et eorum sequaces*) pentru că, printre discipolii lui Aristotel, la care este imposibil ca el să nu se fi gândit, se află Avicenna și Averroes, ale căror numeroase divergențe ne sunt cunoscute. Faptul este însă puțin important, căci aici este vorba de a vedea dacă poate exista ceva care să nu fie creat de Dumnezeu. Astfel, toți filosofi care au presupus o anumită *cauză universală* a lucrurilor (*aliquando universale*

causa rerum) ajung, în perfect acord, să susțină această concluzie teologică, și anume că nu există nici o ființă care să nu fie creată de Dumnezeu. Crediința catolică ne învață acest lucru, care poate fi demonstrat totodată prin trei argumente. Este un exemplu frapant al transcendenței înțelepciunii teologice și o lecție neprețuită pentru cine vrea să interpreteze atitudinea atât de liberă și de complexă a Sfântului Toma în privința filosofilor, mai ales în cea a lui Aristotel și a lui Platon.

De fapt, primul argument filosofic invocat aici de Sfântul Toma, prin care stabilim o cauză a ființei universale, provine de la această regulă: când același lucru este comun mai multor ființe, acesta trebuie să fie în mod necesar cauzat în ele de către o singură cauză. Prezența comună a aceluiași lucru în mai multe ființe diferite nu poate fi explicată nici prin intermediul a ceea ce le diferențiază, nici prin intermediul unei pluralități de cauze diferite. Pe de altă parte, ființa (*esse*) este comună tuturor lucrurilor, pentru că acestea se aseamănă prin faptul că *sunt*, chiar dacă diferă unele de altele prin *ceea ce sunt*; este necesar, deci, să conchidem că ele nu posedă ființa prin sine, ci de la o cauză care este unică. Iată precizarea inestimabilă pe care Sfântul Toma o aduce referitor la gândirea sa: „această dovadă pare să fie asemănătoare cu cea a lui Platon, care susținea existența precedentă pluralității, nu doar în numere, ci și în natură” (*QDP* 3, 6).

Al doilea argument pornește de la gradele ființei și ale perfecțiunii. Argumentul precedent se limita la a considera Unul drept cauză a multiplului, în timp ce acesta apreciază absolutul, sau gradul suprem din fiecare gen, drept cauză a tuturor diferențelor de grad, în interiorul aceluiași gen. Măsura participării la un gen este cea care impune aici exigența de a găsi în același gen un termen suprem, cauză unică a diverselor grade de participare. Se recunoaște aici

imediat a patra cale a *Summei teologice* (1, 2, 3), dar cu o modificare remarcabilă. În *Summa*, a patra cale ajunge direct la concluzia existenței lui Dumnezeu pentru că, dacă există ființe care sunt mai mult sau mai puțin ființe, trebuie să fie și o ființă supremă, cauză a existenței și a perfecțiunii pentru toate celelalte. În articolul din *De potentia* (3, 6), pe care îl urmărim acum, concluzia finală este diferită: „este nevoie să afirmăm existența unei ființe unice care să fie în mod absolut perfectă și adevărată; acest lucru se demonstrează în felul următor: există un motor în întregime imobil și absolut perfect, după cum au demonstrat filosofi. Așadar, de la acesta își are ființa tot ceea ce este mai puțin perfect decât el“. *Prima via* vine să confirme și să concluzioneze astfel *quarta via* din *Summa*.

Să privim cu atenție limitele serviciului pe care Sfântul Toma îl cere celorlalți filosofi. Pentru scopul său, este suficient ca atât Platon cât și Aristotel să se fi ridicat până la considerarea ființei universale, atribuindu-i o cauză unică. Mai bine spus, pentru Sfântul Toma este suficient că acești filosofi au știut să atribuie o cauză unică oricărei dintre proprietățile transcendente ale ființei ca ființă, independent de faptul că această cauză unică reprezintă pentru Platon unitatea, iar pentru Aristotel, binele și perfecțiunea. Proprietățile pot fi atribuite ființei, iar Sfântul Toma le recunoaște acestor filosofi meritul de a fi ajuns la concluzia că asemenea proprietăți trebuie să aibă în mod necesar o Cauză unică; dar el nu atribuie nici unuia dintre cei doi o metafizică a creației. Platon și Aristotel explică totul despre ființă, cu excepția existenței sale.

Cel de-al treilea argument ne apropie de aceasta cu mult mai mult decât s-au apropiat vreodată filosofi. Este vorba faptul că ceea ce este prin altul poate fi redus la ceea ce este prin sine, asemenea efectului la cauza sa. Pe de altă parte, ființele oferite de experiență nu sunt pur și simplu ființe. Despre nici-una dintre ele nu putem afirma în mod

simplu: *este*; trebuie să spunem întotdeauna: este aceasta sau aceea. Vom reveni asupra acestui aspect important. Deocamdată, este suficient să ne amintim că nu există nici o ființă supremă (adică în mod simplu și unic ființă) care să fie dată de experiență.

Ceea ce nu este decât un anumit mod de a fi sau o ființă dintr-o anumită specie constituie o manieră de participare la ființă, iar limitele participării sale sunt stabilite de către definiția speciei sale. Dacă sunt ființe prin participare, trebuie să existe mai întâi o ființă prin sine: *est ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse*, adică o ființă primă care să fie actul pur de a fi și nimic altceva. Este necesar, așadar, conchide Sfântul Toma, „ca toate celelalte lucruri care nu *sunt* propria ființă, dar care *au* ființa prin modul de participare, să fie prin intermediul acestei ființe unice “. Apoi adaugă: „Acesta este argumentul lui Avicenna“.

Puține sunt articolele Sfântului Toma care să ne permită o sesizare mai clară a modului în care el înțelegea efortul teologului. El însuși nu are nevoie de dovezi pentru a ști că nu există nici o ființă care să nu fie creată de Dumnezeu; credința îi este suficientă pentru a fi sigur de acest lucru, care este amintit în *Sed contra* din articolul său, pe care-1 împrumută din Epistola către Romani 11, 36; totul este *de la El, prin El și în El*. Dar teologia, așa cum o înțelegea el, urmărește pentru certitudinea credinței însoțirea cu certitudinile raționale al căror obiect îl reprezintă pregătirea înțelegerii, pentru a o primi, sau, dacă a primit-o deja, să-i confere o *oarecare* inteligibilitate. În nici un caz nu este vorba despre pretenția că filosofi au atins exact obiectul căruia credința îi dă asentimentul său, dar concluziile rațiunii și certitudinile credinței se acordă, se armonizează în așa fel încât evoluția problemelor în decursul istoriei ne arată că progresul realizat la nivelul manierei filosofice de a le ridica și de a le rezolva apropie încetul cu încetul rațiunea de adevărurile de credință pe care ea sfârșește prin a le presimți, dacă nu chiar prin a le atinge.

În același timp, vedem prin toate acestea cât este de dificil să legăm gândirea Sfântului Toma de o singură și unică filosofie. Platon, Aristotel și Avicenna sunt trei filosofi diferiți, și, fără a intenționa să negăm că filosofiele lor sunt înrudite, ele sunt cu siguranță diferite. Nu putem adopta toate aceste trei filosofii concomitent, pentru că nu este posibil ca o metafizică a Unului să fie în același timp o metafizică a Substanței și o metafizică a Necesității. Nu ar putea să existe trei principii prime în egală măsură. Am văzut că Sfântul Toma invocă mărturia celor trei metafizici, pentru a ne arăta cum „este demonstrat de rațiune și susținut de credință că totul este creat de Dumnezeu“. Cum trebuie înțeles acest mod de a filosofa?

Celor care îl acuză de incoerență filosofică, unii le răspund că tomismul este un eclecticism, dar aceasta înseamnă a admite incoerențele pe care adversarii i le reproșează. Ca orice ființă, o filosofie trebuie să fie *una* pentru a putea *fi*. O filosofie nu este una, dacă este formată din fragmente preluate din alte filosofii și cusute împreună într-un mod mai mult sau mai puțin abil. Fiecare dintre aceste fragmente are o semnificație care depinde de sistemul din care a fost extras și nu poate fi, așadar, unit cu alte fragmente, preluate din filosofii cu semnificații diverse. Unitatea unei doctrine nu este în mod necesar rigidă: ea poate să preia ceea ce îi convine de unde dorește, cu condiția ca acest lucru să fie în avantajul său. Se recunoaște unitatea unei filosofii, și deci existența ei, atunci când ne aflăm în fața unui fel de fir inteligibil, a unui fir de aur care o parcurge în toate direcțiile și îi unește din interior toate părțile. Filosofii demni de acest nume nu sunt nici rapsozi, nici croitori, nici vraci.

S-ar putea răspunde că doctrina Sfântului Toma nu este un eclecticism filosofic, ci unul teologic. Formularea ar putea fi satisfăcătoare, dacă nu ar fi contradictorie. O doctrină ale cărei elemente rezultă dintr-o opțiune teologică este în mod necesar o teologie. Oriunde este prezentă și activă, teologia deține primatul. În plus, dacă teologul care face alegerea s-ar

mulțumi să alăture din nou, într-un fel sau altul, fragmentele din care pretinde că formează o filosofie, aceasta ar suferi de lipsa unității și a ființei, proprie tuturor eclectismelor, cu circumstanța agravantă că principiul care guvernează alegerea fragmentelor nu ar mai fi de natură filosofică și nici propriu-zis rațional.

Atitudinea teologului este profund diferită. El nu recurge la lumina credinței pentru a construi o filosofie care să fie unitară, ci pentru a întreprinde o critică a filosofiilor de care se va servi pentru a construi un corp teologic unitar. Aici nu este vorba despre unitatea credinței, ci despre unitatea structurală a teologiei ca știință. În această privință, este foarte adevărat că datorită Sfântului Toma față de Aristotel depășește cu mult ceea ce el datorează oricărei alte filosofii, poate chiar tuturor filosofiilor considerate împreună; dar nu este mai puțin adevărat că, pentru teolog, unicul scop al efortului său este acela de a construi o teologie, și nu o filosofie. Ceea ce va deține doctrina astfel elaborată, în sens de unitate filosofică, va proveni dintr-o lumină superioară celei filosofice. Motivul pentru care poate folosi diverse filosofii fără a risca lipsa coerenței constă în faptul că el nu este legat de nici una din acestea, că nu depinde de nici una și că își însușește mai întâi tocmai ceea ce părea că le împrumută.

Nimic nu poate să înlocuiască meditația personală a unui text ca *De potentia* 3, 6 (mai există însă și altele) pentru a intra într-adevăr în contact cu lucrarea teologului și pentru a înțelege natura operei sale. Sfântul Toma nu se recomandă nici ca platonician, nici ca aristotelician și nici ca avicennian. Aprofundând cele trei doctrine filosofice, descoperim că nici una din ele nu a definit conceptul de creație „*ex nihilo*“, și nici pe cel de materie. Însă în lumina teologică de care sunt scăldate le observăm dezvăluind posibilități filosofice mai bogate decât cele pe care păreau să le aibă în minte filosofii care le concepuseră inițial. Sensul celor cinci căi care duc către

existența lui Dumnezeu, precum și sensul celor trei argumente în favoarea cauzalității universale, nu provin, în cele din urmă, din nici una din aceste căi sau argumente.

El își are originea într-o noțiune bine definită a lui Dumnezeu și a ființei a cărei lumină, izvorâtă dintr-un intelect pătruns de credință, este suficientă pentru a transforma filosofile cu care intră în contact. Nu putem să înțelegem însă aceste lucruri decât în urma experienței date de studiul îndelungat. Virtuozitatea dialectică ne împiedică mai curând să le înțelegem bine, decât să le demonstrăm.

III. CEL CE ESTE

Dei igitur essentia est suum esse. Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui, quum quaereret a Domino, dicens: *Si dixerint ad me filii Israel: Quod est nomen eius? quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum; sic dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos* (Exod. III, 13-14), ostendens suum proprium nomen esse: *Qui est*. CG. I, 22, 10

Sfântul Toma însuși nu reușește să cuprindă într-un singur adevăr tot ceea ce este exprimat în aceste cuvinte ale *Exodului*. Sau mai bine-zis, noi suntem cei care nu putem să-i surprindem simultan toate aspectele. În momentul în care Dumnezeu spune *Ego sum qui sum*, își proclamă existența Sa personală de Dumnezeu. El nu spune: „să știți că există un Dumnezeu“, ci mai degrabă „să știți că Eu sunt și că numele meu este Cel Ce este“. Și pentru ca poporul lui Israel să nu ajungă să creadă că este vorba despre un Dumnezeu necunoscut încă pentru el, revelația adaugă: „Tu vei spune așa fiilor lui Israel: Iahve, Dumnezeul părinților voștri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob m-a trimis la voi. Acesta este numele pe care îl voi avea întotdeauna, cu care Mă voi numi generațiile următoare“. (Ex. 3, 15)

Astfel, așa cum tocmai am precizat³, Dumnezeu Își dezvăluie numele în același moment în care Își revelează existența, și, pentru că, în același cuvânt, El revelează într-un fel esența Sa, Dumnezeu spune prin aceasta - dacă urmărind interpretarea pe care o dă Sfântul Toma - atât faptul că esența divină este simplă (ST 2-2, 174, b), cât și faptul că esența lui Dumnezeu este ființa Sa: *Dei [...] essentia suum esse*. Să

³ A se vedea Cap. I, p. 19.

încercăm, aşadar, să descifrăm această înlanţuire de idei.

În primul rând, trebuie să profităm de ocazia care ni se oferă pentru a exprima respectul, admiraţia şi gratitudinea faţă de nobila familie a filologilor; înarmaţi cu gramatici şi vocabulare, puternici prin metodele lor aşa-zis „ştiinţifice“, aceştia se consideră în măsură să dea o interpretare exactă textului sfânt. Nu ar trebui să le refuzăm această competenţă, cu condiţia ca ea însăşi să fie conştientă de propriile limite. Filologia permite stabilirea, cu cea mai mare precizie, a sensului unui text, pornind de la ipoteza că cel care l-a scris a fost un om ca toţi ceilalţi, cu o mentalitate asemănătoare cu a noastră şi care a folosit limbajul oamenilor timpului său şi al ţării sale, pentru a exprima noţiuni similare celor pe care ei le semnificau prin aceleaşi cuvinte.

Această metodă se poate aplica Scripturii, doar dacă admitem ca principiu nu numai faptul că scriitorul sfânt era un om ca toţi ceilalţi, ci şi că, în plus, el nu era nimic altceva decât aceasta. Dacă o vom face, conceptul de autor inspirat dispare, iar Scriptura devine un text similar *Iliadei* sau *Eneidei*, explicabil în întregime de către filologie şi filologi. Dar chiar şi atunci ar mai rămâne loc de îndoială, pentru că sensul textelor nu se află în gramatici sau în vocabulare, ci în intelectul cititorului care traduce şi interpretează. Ceea ce ne interesează mai ales este însă faptul că nici o ştiinţă filologică nu ar putea să ne facă să cunoaştem sensul pe care un autor inspirat l-a atribuit propriilor sale cuvinte, pentru că autorul sfânt este, prin definiţie, un om care caută să spună adevărurile care transcend omul. El trebuie să folosească expresii comune pentru a exprima gânduri care nu sunt deloc astfel. Ceea ce exprimă cuvintele Pentateuhului este, pentru un filolog, sensul pe care acestea l-ar avea în gura unui om oarecare, aşadar a unui om care vorbeşte despre unul dintre subiectele de conversaţie obişnuite pentru oamenii

timpului său. A lua ca temei sensul probabil al aceluiași cuvinte în alte pasaje din Biblie înseamnă a concede că, în nici un caz și în nici un moment, scriitorul sfânt nu a vrut să folosească un cuvânt cu sens unic al cărui echivalent l-am căuta degeaba în altă parte.

Dar acesta nu este lucrul cel mai grav. Este suficient să ne dăm seama la ce contradicții ajung filologii și în ce dispute amare se angajează, pentru a nu ne mai lăsa păcăliți de aparenta siguranță a concluziilor lor. Suficient de flexibile pentru a lăsa loc îndoielii, metodele filologiei permit într-un final exegetului să determine textul să afirme ceea ce vrea el. Nu trebuie să ne mire că exegeza biblică, numită științifică, se află la mare cinste în bisericile protestante: ea este o formă savantă a cercetării libere, unde se iau ca bază obiectivitatea și necesitatea presupusă de concluzii pentru a da adevărurilor relevate garanția pe care nu mai pot să o obțină de la autoritatea Bisericii și de la tradiție. Metodele exegetice ale filologilor sunt necesare, însă nu se poate admite că sunt și suficiente. Nu trebuie să le permitem să ne facă să credem că sensul, chiar și cel literal, la care ele nu ajung, este un sens care nu există.

Un catolic, cel puțin, nu ar putea fi mulțumit de astfel de metode. Scriptura i se oferă încărcată de toate sensurile pe care le-a dobândit de-a lungul secolelor și al căror moștenitor el devine, prin intermediul tradiției. Desigur, nici un filolog, care se exprimă ca atare, nu ar putea fi de acord cu această poziție, însă, tocmai din acest motiv, filologia nu este teologie, și nu are nici un sens să pretindem că o metodă elaborată pentru textele literare de tip curent ar putea să extragă sensul supranatural pe care îl conține un text revelat.

Biserica este cea care are competența să determine, în primul rând, sensul literal sau sensurile literale pe care scriitorul sfânt le avea în minte în timp ce scria. Aceasta nu este o metodă filologică, dar catolicul crede că Scriptura

reprezintă o carte scrisă sub inspirația Sfântului Duh. Așadar, nu este de mirare că ea pune exegetului probleme ce nu se pot rezolva doar cu ajutorul gramaticii sau al dicționarului. Catolicul nu vede nimic absurd în faptul că textele inspirate conțin într-adevăr semnificații necunoscute celor care le-au scris, pe care inspirația divină le-a rezervat într-un fel viitorului. Este necesar să înțelegem literal cuvântul Sfântului Toma: *auctor sacrae Scripturae est Deus*. Scrierile unui autor atât de remarcabil nu transmit, fără îndoială, întregul lor sens celor care urmează metodele obișnuite de interpretare a textelor. De fapt, „sensul literal este cel pe care autorul îl are în minte și, deoarece autorul Scrierii Sfinte este Dumnezeu, al Căruia intelect cuprinde în Sine totul, nu este imposibil (cum spune Sf. Augustin în a XII - a carte a *Confesiunilor*) ca, și în ceea ce privește sensul literal, același fragment din Scriptură să aibă mai multe sensuri“ (ST. 1, 1, 10). Textul Exodului poate, astfel, să conțină singur, în sens literal, tot ceea ce au citit Părinții Bisericii și Sfântul Toma de Aquino⁴

Certitudinea fundamentală că Dumnezeu este autorul Scripturii și că în textul sfânt ni se adresează chiar știința Sa explică seninătatea absolută cu care Sfântul Toma citește speculațiile metafizice cele mai obscure. Exegeza sa este aceea a unui teolog, maestru al tuturor resurselor teologiei naturale - știința umană a lucrurilor divine - care se străduiește ca rațiunea naturală să afirme maximum-ul de adevăr de care este capabilă, în sânul, dacă putem spune astfel, adevărului revelat.

⁴ Explicitarea Exodului, 3, 13-14, oferită de Biblia de la Ierusalim, arată cum filosofia cea mai riguroasă se poate alia cu regula de interpretare teologică stabilită de Sfântul Toma. Nici o interpretare nu este acceptabilă, dacă sensul literal nu poate să o susțină, însă același cuvânt (în măsura în care Dumnezeu este autorul său) poate comporta mai multe sensuri literale.

Temerea, atât de des exprimată, că rațiunea nu trebuie să se lase coruptă de credință este lipsită de obiect din două puncte de vedere. În primul rând, teologul nu are nici un interes să întrebuițeze foloasele unei filosofii care, fiind infidelă propriei sale metode, nu ar mai putea să-i aducă nici un beneficiu.

Invers, teologul nu se gândește nici un moment că opera sa poate consta în transformarea adevărului revelat în adevăr filosofic. Acest gând l-ar îngrozi. *Fides quaerens intellectum* este o credință care rămâne în mod ireductibil astfel, până în clipa în care va lăsa loc viziunii beatifice. *Intellectus fidei* este înțelegerea unui inteligibil propus de revelație, dar ceea ce înțelege intelectul, oricât de însemnat ar fi, nu periclitează în nici un fel realitatea supranaturală a cărei substanță este chiar obiectul pe care credința îl posedă în taină.

Nu trebuie, deci, să concepem teologia preamburilor credinței ca și cum ar fi vorba de un fel de peristil filosofic sau de o uvertură scrisă în stilul metafizicii, în așteptarea începutului adevăratei speculații teologice. Teologia începe cu primul *Sed contra* al *Summei* și orice speculație filosofică conținută de aceasta se găsește cumva integrată în teologie, în serviciul căreia o pune teologul. Ea nu poate servi decât cu condiția de a fi în mod autentic filosofie, dar servitoarea face parte din familie, cu alte cuvinte, din casă.

Ar fi o neglijență fatală să pierdem acest adevăr atunci când abordăm a treia Problemă din *Summa*. Putem crede că o urmărim în continuare, dar de fapt ne-am pierdut. În cele două *Summe*, Sfântul Toma nu a încercat atât să demonstreze existența lui Dumnezeu, cât să stabilească perfecta Sa simplitate. Dar noi nu avem experiența nici unei ființe reale care să nu fie compusă, astfel că nu putem să ne imaginăm o ființă perfect simplă, deoarece natura nu ne furnizează nici un astfel de exemplu: a stabili că

Dumnezeu este simplu înseamnă a stabili că Dumnezeu *nu* există în maniera celorlalte ființe compuse. Dovada simplității divine este primul exemplu pe care îl întâlnim în întrebuintărea metodei negative în teologie. Este vorba de a ști despre Dumnezeu *quomodo non sit* (ST 1, 3, texte diverse) și, prin urmare, de a elimina din noțiunea pe care ne-o formăm despre El orice fel de compunere.

• Această acțiune se realizează după un progres dialectic bine cunoscut, în care fiecare moment constă în a demonstra existența unui *Dumnezeu care nu este format din ...* Dumnezeu nu este format din părți mobile, așadar, materiale; nu este alcătuit nici din materie sau formă, și tot așa până în momentul în care, după ce am eliminat din noțiunea de Dumnezeu orice urmă de compunere, simplitatea Sa perfectă se va impune minții noastre. Nu este nimic mai simplu decât să urmăm pas cu pas progresul acestei demonstrații, care este în întregime rațională și nu utilizează decât noțiuni familiare aristotelismului tradițional. Act și potență, formă și materie, ipostază și natură, esență și ființă; nu există nimic din toate acestea care să depindă de revelație.

Și totuși, dialectica respectivă, rațională și filosofică în structura sa, se dezvoltă în lumina unui cuvânt al lui Dumnezeu care o orientează, o ghidează și o conduce, în cele din urmă, către scopul său. Care este acest cuvânt? Este *Sed contra* al întrebării dacă Dumnezeu există (ST. 1, 2, 3), adică, ne amintim, *Ego sum qui sum*. Nu putem înțelege tot acest început al *Summel* și, prin urmare, nu putem interpreta corect ceea ce urmează, dacă pierdem din vedere fie și pentru un moment revelația pe care Dumnezeu a făcut-o cu privire la existența Sa și numele prin care El S-a revelat. Trebuie să ne obișnuim să plasăm progresul dialectic în perspectiva sa adevărată, în lipsa căreia acesta își pierde semnificația.

Faptul poate fi dovedit. A demonstra simplitatea lui Dumnezeu înseamnă a demonstra simplitatea ființei Sale.

Cu alte cuvinte, acțiunea constă în a arăta că ființa lui Dumnezeu este doar ceea ce El însuși este. Așadar, această acțiune depinde în primul rând de noțiunea de ființă divină pe care o presupune și, pentru că Dumnezeu este Ființa prin excelență, noțiunea de simplitate divină va depinde pentru teolog de ontologia particulară pe care el o admite în calitate de filosof. Prin urmare, chiar dacă se admite că Dumnezeu este pur și simplu ființă, rămâne încă de aflat ce este ființa însăși.

Semnificația acestei remarci se va clarifica, dacă ne îndreptăm atenția asupra articolului în care progresul dialectic al Sfântului Toma atinge punctul culminant: 1, 3, 4: în Dumnezeu, ființa și esența sunt același lucru? A formula această întrebare înseamnă a spune implicit că a fi esență nu este identic cu a fi ființă și invers, că *a fi* nu este identic cu *a fi esență*. Mulți teologi și filosofi nici nu s-ar gândi să pună această problemă. În momentul în care o ridică, Sfântul Toma stabilise deja că, fiind considerat ca ipostază sau subiect, Dumnezeu este, în mod identic, propria Sa esență sau natură. Dacă o ființă și propria sa esență sunt identice, cu alte cuvinte, dacă o ființă este în mod identic ceea ce este, cum putem oare să-l concepem mai simplu? Nu există nimic mai simplu decât identitatea unei ființe cu ea însăși.

Desigur, teologul care depășește aici planul esenței pentru a-l atinge pe cel al actului de a fi este în același timp filosoful din *De ente et essentia*. El știe că, în ființare (*ens*), esența nu conține în sine rațiunea suficientă a ființei (*esse*); din contră, ființa actuală (*esse*) este actualitatea oricărei forme sau naturi, pentru că un om nu poate fi om decât cu condiția să existe: cel care nu *este*, nu este nimic. Așadar, nu va fi suficient să stabilim că Dumnezeu este identic propriei Sale esențe pentru a demonstra că este simplu. Pentru a elimina din El orice compunere, noțiunea sa trebuie adusă la ceea ce este ultim în mod ireductibil în ființare, adică la *esse*, act în virtutea căruia el *este*, simplu și definitiv.

Dar de ce ar reprezenta actul de a fi elementul absolut ultim? De ce să nu oprim procesul dialectic la esență, mai

curând decât la existență? Dacă ființa lui Dumnezeu și esența Sa sunt identice, trebuie ca Dumnezeu să poată fi considerat drept esență supremă, absolută, simplă, iar actul existenței divine să fie redus la aceasta, în loc să procedăm invers. Oricum am considera acest ultim pas al progresului înspre simplitatea ființei, există ceva arbitrar în decizia luată de teolog de a nu așeza scopul ultim în esența existenței reale, ci în însuși actul de a exista.

Cititorul *Summei*, atent, firește, la dialectica ființei pe care este invitat să o urmărească, este tentat și mai mult să creadă că Sfântul Toma s-ar fi ridicat de la filosofie la teologie, în timp ce în realitate el face contrariul. Fără îndoială, multe argumente sugerează compunerea din esență și ființă în ființări, dar nici unul nu o demonstrează cu adevărat. Este evident, sau demonstrabil, că o existență finită nu își are ființa de la sine. Esența finită este, deci, în potență față de ființa sa actuală, iar această compunere dintre potență și act este suficientă pentru a distinge în mod radical ființarea, care nu este decât o *ființă*, care provine din Cel ce este *Ființa*. Cum s-ar putea demonstra, analizând direct ființarea, că existența actuală constituie în ea efectul unui act finit, intrinsec substanței sale și care face din ea un *ens*, cu sensul precis de esență care posedă propriul său act de a exista? Duns Scotus, Suarez și nenumărați alți teologi au refuzat, și refuză în continuare, să accepte această doctrină metafizică.

Poate că nu ne gândim destul la redutabila consecință teologică a acestui refuz. Dacă substanța reală finită nu este formată din esență și ființă, nu mai putem să eliminăm compunerea din noțiunea noastră despre Dumnezeu, pentru a stabili simplitatea Sa absolută. Întreprinderea devine lipsită de scop, deoarece nu putem elimina din ființa divină o compunere care nu există nicăieri, în afara gândirii celor care o concep. Demersul teologului urmărește, în consecință, ordinea inversă. Știind,

pentru că Dumnezeu însuși a spus-o, că numele său este *Est*, teologul consideră ființarea finită în mod necesar complexă. Or, el pornește de la conceptul de Dumnezeu văzut ca ființă absolut simplă; așadar, complexitatea substanței finite trebuie să derive mai întâi dintr-o adăugare la actul fundamental de a fi. Această adăugare poate să fie doar aceea a unei esențe, datorită căreia un act de a fi este actul unei anumite ființe. Dacă nu ar exista o componentă metafizică a ființării, actul de a fi (*actus essendi, esse*) nu ar intra în compunere cu esența; ființarea ar fi simplă, asemenea ființei divine, ar fi Dumnezeu.

Certitudinea că *esse*, sau actul de a fi, este un element propriu-zis al ființării și că în acest sens este inclus în structura sa, se explică în primul rând prin certitudinea exprimată anterior că actul de a fi există actual în sine și separat, în puritatea metafizică absolută a Aceluia care nu are nimic, nici măcar esența, deoarece El *este* tot ceea ce îi putem atribui. Din moment ce *Qui Est* exclude orice adăugare, substanța finită este formată în mod necesar dintr-un act de a fi și din ceea ce îl limitează. Știind că Dumnezeu este ființă pură, situăm nucleul metafizic al realității finite într-un act de a fi „non-pur“ din punct de vedere metafizic.

Toată această dialectică este pusă în mișcare, condusă și interpretată în lumina revelației *Exodului*. Ea este o metafizică atât prin metodă, cât și prin structură, pentru că nimic din textul sfânt nu o sugerează și nici nu o anunță. Revelația ca atare poate să-și atingă propriul scop fără să recurgă la ea, și trebuie să convenim că, vorbind din punct de vedere uman, sensul literal primar al Scripturii nu sugerase nici o tehnică aristotelică. Totuși, Sfântul Toma a citit aici, concomitent și într-o manieră unitară că Dumnezeu este, că El constituie Ființa și că este simplu. Or, a fi Cel Ce Este și a fi simplu înseamnă propriu-zis a

fi. Sfântul Toma a dat dovadă de un admirabil curaj intelectual, conducând dialectica filosofică a ființei care se oprea spontan la substanță și la esență, până în punctul în care trebuia să ajungă pentru a întâlni adevărul cuvântului divin. Pentru că Dumnezeu S-a revelat drept Cel Ce Este, filosoful știe că la originea și în însăși inima ființării trebuie situat actul pur al existenței. Cuvântul divin rămâne ireductibil transcendent față de toate noțiunile filosofice concepute în lumina Sa; prin urmare, acestea n-ar putea fi deduse din el. Nu putem să spunem: „pentru că Scriptura afirmă acest lucru, conceptele filosofice de a fi și de Dumnezeu se identifică în cele din urmă cu cel al actului de a fi“. De fapt, Scriptura nu spune așa ceva, ci doar că numele propriu lui Dumnezeu este Cel Ce Este, iar eu cred, deoarece Scriptura o afirmă. În timp ce eu ader la obiectul credinței, mintea pătrunsă de acest contact avansează mai mult în privința înțelegerii noțiunii prime de ființă. Prin una și aceeași mișcare, ea descoperă în sensul conceptului filosofic al principiului prim o incredibilă profunzime și dobândește un fel de înțelegere imperfectă, dar adevărată, a obiectului credinței.

Această direcție însăși este ceea ce numim filosofie creștină, atât de însemnată, prin modestia pe care o emană, pentru înțelegerea Cuvântului divin. În ceea ce privește ordinea doctrinală, lărgirea perspectivei și aprofundarea punctelor de vedere filosofice a căror cauză o reprezintă direcția respectivă, aceasta primește numele de filosofie scolastică. Sub cele două aspecte complementare, ea este inseparabilă de Scriptură. Așadar, trebuie să încercăm îndelung sau, și mai bine, adesea, fie să percepem, în plinătatea numelui lui Dumnezeu, prezența unei dialectici a simplității divine, fie invers, să dezvoltăm treptat această dialectică în lumina lui *Ego sum qui sum*.

IV. DINCOLO DE ESENȚĂ

Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in III *de Anima* (III, 4, 429 b 10) unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum (*Super librum De causis*, prop. 6 ed H. D. Saffrey, p. 47)

Dumnezeu este ființa; Scriptura spune acest lucru sau, cel puțin, se afirmă adesea că Scriptura îl spune. Dar dacă Dumnezeu este Cel Ce Este, *esse*-le Său ține loc de esență, și cum orice ființare este o esență care posedă existență, noțiunea propriu-zisă de existență nu este adecvată pentru Dumnezeu. La fel ca Binele lui Platon, este nevoie să-L situăm pe Dumnezeu dincolo de ființare: *causa prima est supra ens*.

Nimeni nu este mai atent decât Sfântul Toma la uzanțele gândirii și ale limbajului. Nu le combate direct și niciodată fără să fie necesar, dar din aceasta trebuie să reținem cu foarte mare atenție doar termenii decisivi în care limbajul său atât de riguros sintetizează câteodată tot ceea ce el consideră a fi adevărul absolut în privința unei probleme.

Este chiar cazul nostru. Să se spună și să spunem noi înșine că Dumnezeu este *ens*: vom înțelege curând motivul acestei toleranțe. Totuși, să nu uităm că, potrivit ultimei analize, adevăratul nume al lui Dumnezeu nu este *ens*, ci *esse*. Dacă în limba noastră se va încetățeni într-o zi terminologia menționată, vom exprima acest adevăr spunând că Dumnezeu nu este o *ființare* (*ens*), ci *ființă* (*esse*).

Dar pentru că, din păcate, uzanța nu ne permite încă să facem acest lucru, va fi nevoie, cel puțin, să ne obișnuim să nu-l concepem niciodată pe Dumnezeu ca pe ceca ce noi numim, în mod normal, ființă. Tocmai am amintit că în sensul propriu al termenului *ens* (ființare), o ființă este ceva ce posedă existența în act, adică *esse* sau *actus essendi*. Acest ceva, subiect care receptează actul de a fi (*esse*), poartă numele de esență. Prin urmare, orice ființă diferită de Dumnezeu este finită prin definiție, în măsura în care se compune dintr-un act de a fi, care este limitat de o esență. Invers, deoarece este actul pur de a fi, însuși *esse* (*ipsum esse*), fără vreo esență care să-L limiteze, Dumnezeu este infinit în virtutea conceptului Său. Așadar, dacă orice ființare este finită, întrucât *are* actul de a exista, dar nu *este*, ar fi ca și cum am spune că Dumnezeu *este*, că El este *Cel Ce Este*, că este cu desăvârșire simplu, infinit și situat dincolo de *ens*. Dumnezeu este infinit pentru că simplitatea Sa este aceea a actului pur de *esse*, care nu este nici acesta, nici acela, ci *este* în mod absolut.

Iată deci cuvântul *Exodului*, îmbogățit printr-o nouă dimensiune. Într-adevăr, aceasta constă mai degrabă în a-i atribui o dimensiune incomensurabilă în raport cu oricare alta, sau mai simplu, în a refuza să-l limitezi prin orice altă dimensiune. Iată de ce, după ce am observat că Dumnezeu este deasupra ființării înseși (*ens*), al cărei concept implică finitudinea (*habens esse*), Sfântul Toma ne permite totuși să spunem că Dumnezeu este primul în ordinea ființei și că este în mod suprem ființă (*maxime ens*). Într-adevăr, omul însuși este compus din esență și din *esse* și, atunci, obiectul proporțional intelectului uman nu este *esse* pur, ci ființarea (*ens*), despre care tocmai am spus că este întotdeauna un act de existență determinat și limitat de o esență. Dacă astfel este obiectul său propriu, intelectul nostru va fi incapabil să conceapă obiecte din specii diferite. Obiectele materiale sunt inferioare acestuia; ele i

se sustrag datorită unicității determinațiilor lor materiale; ceea ce există în mod pur se află deasupra lui și transcende intelectul uman prin infinitatea actului său. Nu ne mai rămâne decât să tragem concluziile implicite din aceste premise: pentru intelectul nostru este sesizabil doar ceea ce are quidditate, sau esență, care participă la ceea ce există (esse); or, quidditatea lui Dumnezeu reprezintă însuși actul de a exista (*ipsum esse*); prin urmare, Dumnezeu este deasupra intelectului.

Niciodată nu vom reflecta îndeajuns asupra acestui adevăr. Trebuie să admitem că el a preocupat spirite luminate, care îi atribuie o nuanță de agnosticism; deși acest reproș este fără vreun fundament, am face un deserviciu adevărului tomismului autentic, dacă am deghiza doctrina, pentru a evita obiecțiile. Din contră, doar pătrunzând în adâncimile doctrinei, în sensul strict al termenului, putem descoperi concomitent sensul și justificarea acesteia.

Înțelegerea umană cunoaște și afirmă multe adevăruri, care privesc ceea ce am convenit să numim *natură divină*. Folosind un limbaj mai tehnic, am putea spune că omul poate formula, referitor la Dumnezeu, propoziții afirmative, care sunt adevărate. Orice perfecțiune creată poate fi pe bună dreptate atribuită creatorului, și afirmațiile de acest tip sunt fundamentate în realitate. Tentația pragmatismului nu atinge în nici un fel gândirea Sfântului Toma de Aquino. Când spune *Tatăl Nostru...*, creștinul nu se gândește că Dumnezeu se comportă față de noi asemenea unui tată. Pur și simplu, el nu mai reflectează la faptul că, în ceea ce ne privește, atitudinea noastră față de Dumnezeu s-ar inspira din sentimentele pe care un fiu le nutrește pentru tatăl său. Noi îl iubim pe Dumnezeu ca pe un Tată, pentru că *este* Tatăl Nostru. Toată realitatea paternității se află cu adevărat în El sau, mai curând, este El însuși. Același lucru este valabil pentru

toate celelalte perfecțiuni prezente în ființa finită și pe care noi le atribuim cauzei prime: dreptate, adevăr, bunătate; aceste nume și ceea ce ele semnifică sunt afirmate în mod legitim despre Dumnezeu. Motivul este lesne de înțeles: nu există nimic din ceea ce este care să nu se afle în primul rând în Dumnezeu, deoarece El este cauza tuturor; deci nu există nume care să se refere la vreo perfecțiune și care să nu fie aplicabil lui Dumnezeu prin dreptul anteriorității. Causa tuturor perfecțiunilor are dreptul să poarte numele lor, pentru că ea reprezintă toate perfecțiunile.

Totuși, este necesar să depășim acest punct de vedere, dacă vrem să-L concepem pe Dumnezeu așa cum o făcea Sfântul Toma de Aquino . Obiectul natural al înțelegerii umane îl constituie quidditatea abstractă a experienței sensibile. Fiind legat de însăși natura umană, unitate dintre suflet și corp, acest fapt nu comportă excepții. Nici un concept, oricare ar fi obiectul sau gradul său de abstractizare, chiar și conceptul însuși de ființă, nu conține altceva decât o *quidditate* (esență sau natură), aparținând obiectelor materiale perceptibile prin simțuri. Imaginile, fără de care nu putem concepe nimic, sunt semnele originii sensibile a tuturor conceptelor abstracte ce pot fi concepute de înțelegerea noastră.

Consecința imediată a acestui principiu este de asemenea una dintre cele mai dificil de înțeles și de apreciat într-un sens just. Noi avem conceptele perfecțiunilor create, care, întrucât provin de la Dumnezeu, se află cu adevărat în El. Dacă Dumnezeu nu ar fi măcar ceea ce sunt ele, cum ar putea El să le cauzeze? Pe de altă parte, Dumnezeu este imaterial și simplu, și cum nu ne putem reprezenta nici o perfecțiune creată altfel decât în forma în care ne este dată în experiența sensibilă, nu ni-L putem reprezenta pe Dumnezeu în nici un fel. Dumnezeu este într-adevăr ceea ce limbajul nostru numește bun, frumos,

adevărat, puternic, cunoscător, iubitor și așa mai departe, însă, când intelectul formulează aceste noțiuni abstracte pentru a le aplica lui Dumnezeu, imaginației i se prezintă întotdeauna imagini ale unor ființe corporale, care sunt bune, frumoase, puternice, cunoscătoare și iubitoare, întrucât omul nu poate cunoaște altele. Situația este similară pentru toate noțiunile de acest fel. Dumnezeu este într-adevăr Tată, dar singura paternitate pe care omul o poate concepe este aceea a unui viețuitor care generează alte viețuitoare, în vreme ce noi știm foarte bine că Dumnezeu nu ne este Tată în același mod în care a fost pentru noi omul care ne-a generat. Așadar, nu cunoaștem *cum* ne este Dumnezeu tată. Cu alte cuvinte, nu ne putem reprezenta paternitatea divină. Folosind o formulare curajoasă, al cărei singur defect este acela de a putea tulbura oameni cu o imaginație puternică și cu un intelect slab, Părintele A.D. Sertillanges O.P. a afirmat pe bună dreptate că, în ceea ce privește aspectul care tocmai a fost descris, doctrina tomistă a cunoașterii noastre de Dumnezeu este un „agnosticism al reprezentării“.

Acest lucru, care este adevărat referitor la conceptele de bine, de frumos și la altele de același fel, este mai întâi adevărat referitor la conceptul de *ens*. Toate numele pe care noi le atribuim lui Dumnezeu sunt nume de creaturi, chiar și cel de *ens*. Avem experiența doar a ceea ce este creat, compus, și chiar parțial corporal; de fapt, noțiunea de ființă însoțește toate reprezentările noastre, căci a spune „bine“, „frumos“, „adevărat“, „tată“ înseamnă a vorbi despre o ființă care este bună frumoasă, adevărată, care este tată. S-a afirmat des, și este adevărat, că toate conceptele noastre se reduc în ultimă instanță la conceptul de ființare, modificat într-o manieră diversă. Simplul fapt că Dumnezeu s-ar afla deasupra ființării și că, din acest motiv, nu ne putem reprezenta sensul propriu al termenului, atunci când el este afirmat cu privire la

Dumnezeu, aduce cu sine, în consecință, faptul că nici unul din numele date lui Dumnezeu, chiar dacă ele sunt absolut și pozitiv adevărate la nivelul cunoașterii umane nu reprezintă nici una din perfecțiunile lui Dumnezeu, în maniera în care acestea există în *El*.

De aici și formulările, surprinzătoare pentru cei mai mulți, însă literal adevărate, prin care teologul afirmă clar că, în condiția noastră actuală, știm cu certitudine că *Dumnezeu este*, dar nu știm ceea ce este *El*. De fapt, Dumnezeu este Ființa însăși, și nimic altceva: *Deus est esse tantum*, dar deoarece ființa este întotdeauna pentru noi o ființare sau alta, este imposibil să ne reprezentăm o ființă a cărei natură ar proveni în întregime din ființă, nici mai mult, nici mai puțin. Să revenim acum la formularea concisă, completă, perfectă asupra căreia reflectăm: intelectul nostru nu poate sesiza decât ceea ce are o natură care participă la ființă; dar quidditatea lui Dumnezeu reprezintă ființa însăși; prin urmare, ea transcende intelectul: *Sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum*. Sfântul Toma evită încă o dată să afirme că Dumnezeu nu posedă esență; ca întotdeauna, el identifică esența lui Dumnezeu și subzistența Sa cu ființa: *est ipsum esse subsistens* (EE, V), dar, în acest caz unic, deoarece esența este ființa însăși, ea se află deasupra înțelegerii.

Sfântul Toma a prezentat adesea adevărul referitor la Dumnezeu, care ar trebui să fie, mai mult decât oricare altul, aprofundat de mintea noastră. *Esse* (ființa) are două sensuri. Într-un prim sens, înseamnă actul de a fi (*uno modo significat actum essendi*); într-un alt sens, reprezintă compunerea propoziției pe care sufletul o descoperă, unind subiectul cu predicatul. Luând termenul de ființă (*esse*) în primul său sens, nu putem cunoaște *esse*-le lui Dumnezeu și nici esența Sa; putem face acest lucru doar în al doilea sens. Știm că propoziția formată despre Dumnezeu, când spunem „Dumnezeu este“, e adevărată; totodată, cunoaș-

tem acest lucru pornind de la efectele sale (ST 1, 3, 4, 2m). *Non possumus scire esse Dei, sicut nec essentiam*; nu este posibil să avansăm pe această cale, dar este nevoie să ajungem până aici și, odată ce avem certitudinea adevărului respectiv, nu trebuie să ne îndepărtăm de el, pentru că întreaga teologie a cunoașterii umane a lui Dumnezeu este inseparabilă de acesta. Știm că propoziția „Dumnezeu este“ e adevărată și demonstrată ca atare, dar nu vom putea ști niciodată ce înseamnă *este* în această propoziție. Dacă ignorăm semnificația lui *este* în propoziția *Dumnezeu este*, atunci ignorăm ceea ce este Dumnezeu. Trebuie să reamintim oare că intelectul poate formula mai multe propoziții adevărate despre Dumnezeu? Nimic mai adevărat, dar problema nu este aceasta. Sfântul Toma spune, repetă și continuă să susțină pur și simplu că propozițiile adevărate despre Dumnezeu nu ne aduc totuși la cunoașterea esenței Sale. Ele determină cunoașterea a ceea ce este adevărat despre Dumnezeu, în măsura în care El este cauză a unor astfel de perfecțiuni create. În ce îl privește pe Dumnezeu însuși, a Căruia esență este ființa, esse-le Său rămâne în viața prezentă necunoscut pentru noi: *Esse Dei est ignotum* (QDP., VII, 2, 1m)⁵.

Exprimarea este severă și mulți nu o acceptă, dar totul depinde de nivelul la care, sufletul, în căutarea lui Dumnezeu, își pune întrebări cu privire la cunoașterea pe care o poate dobândi despre El. În mod cert, Scriptura

⁵ Legătura care unește teza necunoașterii divine pentru noi în această viață, cu identitatea *esentia* cu *esse-u*\ divin, este puternic subliniată în problema disputată în *De Veritate*, qu. II (*De scientia Dei*) art. 11, Resp. Cfr. *textului din Conciliu* } IV Lateran, Decret 3, *Damnamus ergo*, ect., *Motu proprio Doctoris angelici* al Papei Pius X, 29 iunie 1914: «între Creator și creație, nu se poate vorbi de asemănare fără a sublinia între ele, o diferență și mai mare» Text din *Motu proprio* la Jaques Martain, *Le Docteur Angelique*, Paris, Desclee de Brouwer, 1930, p. 246.

discută despre Dumnezeu în termenii aleși pentru ceea ce ei ne determină să cunoaștem despre natura Sa, introducându-ne astfel, prin intermediul rugăciunii, al meditației și al pietății într-un autentic raport de familiaritate cu El. Dumnezeul Care Este nu poate fi altul decât Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob, iar nu al filosofilor și al învățaților, adevăratul Dumnezeu, căruia creștinul i se adresează cu inimă deschisă, ca Tată, Fiu și Duh Sfânt, dar mai ales lui Iisus Cristos, pe Care ochii umani au avut privilegiul să-L vadă, în Care credem fără să-L fi văzut, ceea ce reprezintă un privilegiu și mai mare. Nu este nevoie așadar să căutăm alt Dumnezeu. Cei care se miră că teologii, prin cercetările lor, complică după bunul plac cunoașterea adevărului mântuitor ar avea dreptate, dacă teologia speculativă, împreună cu ceea ce ține de filosofie, ar fi considerată necesară pentru mântuire. Dar nu este așa. Problemele asupra cărora ne oprim în momentul de față nu se pun decât pentru cei care, dornici de a pătrunde cât mai mult posibil în înțelegerea credinței, caută o formulare abstractă pentru ceea ce rațiunea naturală poate înțelege și afirma despre sensul cuvântului divin. Răspunsul lor la întrebarea precisă: „Ce știm - în adevăratul sens de a ști - referitor la ceea ce Dumnezeu este?” a primit din partea diferitor teologi diverse replici, deși toți credeau în același Dumnezeu mântuitor. Toate formele intime ale pietății sunt juste și bune, dar aici este vorba despre altceva. Strict vorbind, așa cum ar face un filosof, ce *reprezentare* ne putem forma despre Dumnezeu? Răspunsul corect la întrebare este simplu: dacă a-L reprezenta pe Dumnezeu înseamnă a reprezenta esența Sa, nu ne vom putea forma nici una.

Nu există nimic în această concluzie care să tulbure un creștin sau pietatea sa. Din contră, pentru că, inițial, așa cum tocmai am precizat, teologul gândește și iubește în inima sa tot ceea ce fiecare credincios obișnuit crede,

gândește și iubește referitor la Dumnezeuul credinței și al iubirii sale. Trebuie (ar trebui să putem) să-L concepem pe Dumnezeu așa cum a făcut-o Sfântul Toma și să-L iubim asemenea Sfântului Francisc din Assisi. În continuare, teologia tomistă deschide în ceea ce privește pietatea și contemplarea mistică perspective care îi sunt proprii și a căror miză este propriu-zis infinită, căci situându-L pe Dumnezeuul credinței creștine dincolo de orice reprezentare conceptuală, ea înlătură pericolul letal al antropomorfismului, care a îndepărtat de Dumnezeu atât de multe spirite remarcabile, cărora li se ofereau, sub numele lui Dumnezeu, obiecte finite, ce nu pot fi Dumnezeu și pe care rațiunea lor nu le putea admite. Această teologie face însă și mai mult. Ea oferă iubirii noastre un Dumnezeu necunoscut, a Cărui infinită și inefabilă măreție, întrucât sfidează cunoașterea, nu poate fi cuprinsă decât prin iubire. Deși religia creștină comportă mai multe spiritualități diferite, nici una nu este mai înaltă decât aceasta.

Teologia tomistă nu permite o asemenea spiritualitate, decât atunci când ea este considerată în integralitatea și rigoarea sa, fără edulcorările care o fac mai slabă. Nu vom putea repeta niciodată îndeajuns că Sfântul Toma nu-și impune ideile, ci doar credința. Privitor la modelele de înțelegere pe care ni le propune, ele ni se impun doar în măsura în care obțin asentimentul nostru. Ceea ce noi nu înțelegem din doctrina Sfântului Toma rămâne adevărat și atunci când, din cauza insuficienței noastre, suntem incapabili să fim de acord cu ea. În orice caz, trebuie să evităm să-i reducem doctrina doar la ceea ce putem noi înțelege din ea. Această manieră, prea frecventă, de a face acceptabilă o doctrină are de obicei ca rezultat faptul de a o slăbi și de a o face ineficientă, dacă nu chiar falsă. Oricum, ea încetează atunci să mai fie ceea ce este în mod obiectiv.

Nu vom vorbi niciodată îndeajuns de prejudiciul pe care îl aduc adevărului cei care vor să-l apere împotriva lui însuși, înlocuindu-l cu jumătăți de adevăr. Asemenea unui medic care se teme să administreze medicamentele în doze integrale, cel care procedează astfel nu-și ucide bolnavul, ci îl lasă să moară. Dacă este vorba despre adevărul speculativ privind principiile, nu putem să-l înțelegem decât complet sau deloc. Așadar, nu spunem doar că intelectul nu este capabil să-L „înțeleagă“ pe Dumnezeu; acest lucru este atât de clar, încât nu are rost să-l mai spunem. Nu ne vom mulțumi nici să susținem că în viața prezentă omul nu poate să-și reprezinte în mod complet, perfect și adecvat ființa divină. Ne este îngăduit să susținem punctul de vedere respectiv, care este de altfel adevărat, doar dacă adoptăm o altă teologie decât cea a Sfântului Toma de Aquino; însă odată ce i-am acceptat noțiunea teologică despre Dumnezeu și antropologia, nu mai putem să conchidem decât în același fel în care a făcut-o și el: *non possumus scire esse Dei*. În ceea ce privește propoziția „Dumnezeu este“, noi știm că este adevărată și ce adevăr semnifică, întrucât ea afirmă *esse*-le lui Dumnezeu însuși, simplu, pur și infinit; dar trebuie să știm și că aceasta nu semnifică nimic altceva decât modul nostru uman de a concepe ființa divină. Este adevărat că Dumnezeu este, o știm, dar nu cunoaștem ce înseamnă verbul „este“ în cazul lui Dumnezeu⁶.

⁶ Aceasta revine pur și simplu la a spune că, dat fiind modul nostru de cunoaștere, noi nu vom putea în viața prezentă să cunoaștem esența divină (ST 1, 18, 4); or nu există nici un mediu între vederea esenței vii a lui Dumnezeu și cunoașterea Sa, așa cum este în Sine; în această privință, atât creștinii cât și păgânii sunt de aceeași părere: „*ipsam naturam Dei, prout in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit*“ (ST 1, 13, 10, 5m). Rămâne, desigur, cunoașterea indirectă a lui Dumnezeu, pornind de la creaturile Sale (ST 1, 12, 12) sau, așa cum afirmă

Astfel se prezintă adevărul doctrinei. Propunând-o în toată amploarea sa, Sfântul Toma are un singur motiv să adere la aceasta, și anume adevărul său. Rezistența pe care acesta o provoacă în atât de multe spirite luminate nu o infirmă, ci o confirmă, pentru că imposibilitatea noastră de a ne reprezenta ființa lui Dumnezeu este consecința exactă a modului nostru uman de a cunoaște prin intermediul conceptelor quidditative, abstrase din experiența sensibilă. Atunci când ni se refuză orice concept quidditativ al unui lucru, avem impresia că ni se refuză lucrul însuși; în consecință, intelectul se revoltă și își revendică drepturile.

Reproșul de agnosticismului, îndreptat uneori împotriva acestei părți a teologiei tomiste, nu poate avea altă origine. Sfântul Toma cunoștea dificultatea, pentru că o experimentase chiar el, în măsura în care era un om ca și noi; însă ființa umană nu poate gândi fără imagini, adică exact ceea ce este somată să facă atunci când i se pretinde să afirme ființa lui Dumnezeu, fără a-și reprezenta în vreun fel ce este Dumnezeu. Mai precis, orice ființă care poate fi reprezentată constituie un act de existență limitat de o esență, în timp ce ființa pură a Celui Ce Este nu este limitată de nici o determinare. Este vorba, așadar, despre marea infinită de ființă despre care vorbea Sfântul Ioan Damaschin: *quodam pelagus substantiaē infinitum quasi non*

Sfântul Toma, „*secundam aliquam rationem causalitatis, excellentiae, vel remotionis*“. Pornind de la această cunoaștere „analogică“ a lui Dumnezeu, vom înțelege mai bine fundamentul metafizic al noțiunii tomiste de participare în ordinea existenței. Ceea ce trebuie să ne amintim acum este faptul că un păgân și un catolic pot utiliza termenul de „*Dumnezeu*“ cu aceeași semnificație când unul dintre ei spune: acest idol este Dumnezeu, iar celălalt răspunde: nu, nu este Dumnezeu. Ei cunosc suficiente lucruri despre Dumnezeu pentru a se pune de acord sau nu în privința Sa, dar nici unul din cei doi nu cunoaște natura lui Dumnezeu, așa cum aceasta este în Sine, prin urmare, nici unul nu o cunoaște *facie ad faciem*

*determinatum*⁷. Această ființă, care nu este în mod absolut determinată de nici o esență, nu poate fi, prin urmare, nici imaginată, nici reprezentată de un intelect a cărui funcție naturală specifică este aceea de a defini toate obiectele sale prin esențele sau quidditățile lor⁸.)

Așa se explică stânjeneala, inevitabilă în măsura în care este naturală, pe care intelectul uman o resimte atunci când este constrâns să afirme existența unei ființe a cărei esență nu o poate concepe. Progresul unei abstracțiuni dorite, îndârjite, aproape violente, deoarece este contrarie modului său actual de a înțelege, duce intelectul la „denudarea” succesivă a obiectului său de tot ceea ce are acesta reprezentabil. Cel Ce Este nu posedă un corp, însă dat fiind că tot ceea ce ne imaginăm are un corp, Dumnezeu nu este imaginabil, și de vreme ce nu putem să formăm concepte fără ajutorul imaginației, Dumnezeu nu poate fi propriu-zis conceput. Dar aceasta nu este tot, pentru că, după ce i-am negat lui Dumnezeu orice fel de determinare corporală, va trebui să eliminăm din conceptul său orice determinare intelectuală pe care o putem întâlni în creație: materie și formă, gen și diferență, substanță și accidente, act și potență, astfel că, în timp ce această proces metafizic al abstracției avansează, Dumnezeu seamănă din ce în ce mai puțin cu orice fel de realitate pe care am putea să o cunoaștem. Lovitura de grație va fi dată atunci când intelectului nostru i se va cere să conceapă o ființă fără altă esență decât ea însăși, pentru că aceasta înseamnă, de fapt, pentru el, conceperea unei ființe fără esență, ceea ce este imposibil. De unde și confuzia în care îl trimite concepția respectivă: *et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius, unde*

⁷ în I *Sent.*, dist. 8, arU, ad. 4m; Mand, I, p. 156.

⁸ în I *Sent.*, loc. cit.

est sicut in quadam confusione. Cei care se simt stânjeniți de acest lucru trebuie să știe că împărtășesc același sentiment ca toți ceilalți oameni și că Sfântul Toma însuși l-a resimțit înaintea lor.

De ce să ne expunem acesteia? – Fapt valabil pentru întreaga teologie. Există un timp pentru a ni-l L reprezenta pe Dumnezeu și un altul pentru a ignora ceea ce este El. Al doilea timp este acela al cunoașterii celei mai desăvârșite a lui Dumnezeu, care este accesibilă omului în viața prezentă, și constituie cea mai mare recompensă a teologului dacă, așa cum se întâmplă și în cazul nostru, teologia sa cuprinde în mod organic filosofia de care se folosește și mistica în care atinge apogeul, fiind ea însăși concomitent toate acestea, fără a-și pierde însă unitatea, *velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una lex simplex omnium*(ST 1, 1,3, 2m).

Nu vom înțelege suficient de bine aceste lucruri decât atunci când le vom putea exprima prin intermediul unor termeni simpli. Să spunem că, după ce a depus efortul, așa cum se cuvine, de a-i atribui lui Dumnezeu esența cea mai desăvârșită pe care o putem concepe, teologul trebuie să-și impună o a doua serie de eforturi, incomparabil mai dificile, pentru a-și interzice reprezentarea lui Dumnezeu, sub forma vreuneia din creaturile Sale, oricât de nobilă ar fi aceasta. În definitiv, după ce s-a străduit să-L conceapă pe Dumnezeu pornind de la creaturile Sale, el trebuie să se străduiască în continuare să nu-L conceapă ca pe oricare din creaturi, acestea fiind, totuși, singurele ființe pe care le putem concepe cu adevărat.

Nimic nu este mai dificil, întrucât a cunoaște înseamnă, desigur, pentru noi a asimila; or scopul nostru este aici de a depăși orice asemănare. Dar ce știm despre ceea ce este diferit de ceea ce cunoaștem, în măsura în care este diferit? Totuși, exact acesta trebuie afirmat, fără a putea fi însă reprezentat, <proces> numit de Sfântul Toma și de Dionisie

„teologie negativă“. Aceasta din urmă nu are în minus teologia afirmativă, căci dacă nu s-ar afirma nimic despre Dumnezeu, ce ar mai rămâne să fie negat pentru a-l transcende? Dimpotrivă, ea constituie o depășire a ceea ce știm despre Dumnezeu, pentru a-L situa dincolo de tot ceea ce putem spune despre El – un efort dificil, deoarece se opune naturii noastre. Omul nu se poate gândi la Dumnezeu fără să și-L reprezinte ca pe o ființă, iar tentația renaște în el de fiecare dată când se gândește la Acesta, și în același timp, de fiecare dată, sedus de un concept ilustrat de o anumită imagine, teologul trebuie să spună „nu“.

Poate că ideea de a face acest lucru nu ar putea să apară în mintea unui simplu filosof. De ce să dorim să depășim ceea ce cunoaștem, pentru a ne angaja la ceva pe care nu-l cunoaștem? Există întotdeauna un filosof care veghează asupra inimii teologului tomist, și la rândul său, acestui filosof îi va plăcea să se lase amăgit de iluzia că el cunoaște esența lui Dumnezeu, însă Cel Ce Este nu are altă esență decât ființa. Așadar, cum am putea oare să-L concepem pe acest Este pur? Trebuie să avem astfel curajul de a depăși orice reprezentare și, în măsura în care omul nu poate cunoaște fără ajutorul imaginilor, orice cunoaștere, pentru a ne cufunda în această ignoranță referitoare la ceea ce este Dumnezeu și pentru a ajunge, în obscuritate, dincolo de ceea ce „știm“ despre El. Un ignorant îl cunoaște mai bine pe Dumnezeu, afirmă Sfântul Augustin: *melius scitur nesciendo* (De ordine, II, 16, 44); Sfântul Toma nu afirmă altceva, ci aduce argumentul cel mai puternic în acest sens.

Pentru a dobândi curajul de a intra în obscuritate (*caligo*), exact acolo unde se află Dumnezeu, trebuie să îl obținem de la El, rugându-L să ni-l acorde. Sfântul Toma a spus acest lucru atât de bine, încât nu putem decât să-i dăm cuvântul: „Dumnezeu devine din ce în ce mai cunoscut pe măsură ce Îl cunoaștem ca fiind din ce în ce în ce mai îndepărtat de tot ceea ce apare în efectele Sale. Din acest motiv, Dionisie

afirmă, în cartea Despre numele divine, că Îl cunoaștem drept cauză a tuturor lucrurilor, situându-L dincolo de ele și negându-le cu privire la El. Pentru acest progres în cadrul cunoașterii, gândirea omului primește ajutorul suprem, atunci când lumina sa naturală este întărită de o iluminare nouă, cea a credinței, a darului înțelepciunii și a darului înțelegerii, datorită căreia, după cum spuneam, gândirea se ridică în contemplare mai presus de ea însăși, prin aceea că știe că Dumnezeu este dincolo de tot ceea ce ea poate să înțeleagă în mod natural. Dar gândirea este incapabilă să pătrundă până acolo încât să vadă esența lui Dumnezeu; de asemenea, spunem că ea este orbită de strălucirea acestei lumini. De aceea, pornind de la fragmentul din Geneză (32, 30), în care Iacov spune „L-am văzut pe Dumnezeu față către față“, Glosa lui Grigorie observă că „privirea sufletului, când se întoarce spre Dumnezeu, este reflectată de strălucirea imensității Sale“⁹.

Dionisie rostește ultimul cuvânt al teologiei speculative a Sfântului Toma: o ignorare doctă a lui Dumnezeu constituie pentru noi suprema cunoaștere pe care o putem avea despre El în viața prezentă. Nu este nimic mai pozitiv decât această metodă negativă care, acumulând mai întâi toate propozițiile afirmative adevărate pe care le putem forma despre Dumnezeu, nu le neagă referitor la El, decât datorită faptului că gândirea noastră nu poate înțelege cât de mult le transcende Dumnezeu. De fapt, perfecțiunea ființei pure le transcende pe toate, în mod infinit.

⁹ *In Boethium de Trinitate*, I, 2, Resp. ed. Bruno Decker, pp. 66-67

V. DINCOLO DE ONTOLOGII

...ipsam esse eius videbimus, quod est eius essentia.

ST. I, 12, 6, 1m

Nu trebuie să se discute asupra cuvintelor, spune proverbul. Sfântul Toma l-a citat și l-a aprobat, pentru că aceasta este atitudinea înțeleptului. El nu s-a mulțumit însă doar să-l aprobe: *de nominibus non est curandum* - iată ce a pus el întotdeauna în practică. Terminologia sa, așa cum s-a remarcat pe bună dreptate, este de o libertate surprinzătoare.¹⁰ Toți cei care o studiază îndeaproape pot experimenta acest lucru, însă o asemenea experiență riscă să provoace dificultăți, atunci când nu înțelegem în mod clar semnificația libertății de limbaj și motivul ei.

Când Sfântul Toma pare să utilizeze cu indiferență terminologii metafizice de origini diferite, scandalizând astfel istoricul filosofiei, se comportă ca un teolog riguros, și nu ca un filosof neglijent. Metoda sa filosofică preferată este, pe departe, cea a lui Aristotel, Filosoful; dar el știe că, printre filosofi, mulți alții s-au apropiat destul de mult de adevăr și l-au exprimat în moduri diverse care, deși sunt, fără îndoială, mai puțin bune, merită totuși să fie luate în considerare. Faptul este cu atât mai adevărat cu cât unele dintre terminologiile filosofice respective au fost adoptate de către teologi cu mare autoritate, cum ar fi Augustin, Dionisie, Hilarius din Poitiers, Ioan Damaschinul, și aceasta pentru a-i numi doar pe cei mai mari dintre creștini.

Oricât de dornic ar fi fost Sfântul Toma să folosească limbajul cel mai exact posibil – și putem să știm exact pe care îl preferă – nu a pretins niciodată să înlocuiască tradiția teologică cu o nouă doctrină, în întregime. Ca teolog el învață

¹⁰ Lutger Oeing - Hanhoff, *Ens et unum convertuntur*, Aschendorf, Munster I.W.1953, p.3

doar *sacra doctrina*, ea însăși substanțial identică patrimoniului credinței, care rămâne același pentru toți, peste tot și întotdeauna. Ceea ce putem încerca să facem este să avansăm puțin mai mult în înțelegerea credinței, și procedând astfel, să conferim teologiei o exactitate științifică mai riguroasă; dar ar fi mai bine să nu încercăm, dacă prețul unui asemenea progres l-ar constitui o ruptură cu tradiția.

Prin urmare, nu trebuie să ne surprindă faptul că Sfântul Toma, pe măsură ce pătrunde tot mai adânc în înțelegerea datului revelat și al dogmei Bisericii, evită să iasă în evidență. Preocuparea sa principală nu este aceea a filosofului întotdeauna pregătit să se prezinte diferit de predecesorii săi. Din contră, grija sa este cea a teologului care, acolo unde crede că trebuie să vorbească diferit sau să utilizeze cuvinte vechi cu un sens nou, este înainte de toate preocupat să stabilească în mod clar că ceea ce afirmă el este același lucru pe care îl spusese deja predecesorii săi.

Nimic nu va putea vreodată să reconcilieze istoricii în ceea ce privește această atitudine, care este negația însăși a adevărului literal, puțin obtuz, dar în sine respectabil, al istoriei. Aici vor trebui evitate cu grijă două erori opuse. Prima constă în dorința de a justifica istoric interpretări care nu sunt justificabile istoric. Istoricul le poate atribui lui Augustin, Dionisie sau Boethius doar gândurile pe care chiar ei par să le fi avut în minte în momentul în care își scriau operele. Întreprinderea de a spune care au fost gândurile lor este deja prea dificilă și ne înșelăm adesea în această privință, dar la urma urmei, chiar dacă nu-și atinge scopul, aceasta este ceea ce istoricul își propune să facă. Nu există adevăr de categoria a doua ; oricât de modest ar fi obiectul, adecvarea intelectului la lucru are întotdeauna dreptul la același respect.

A doua eroare constă în dorința de a reduce adevărul teologic la cel al istoriei doctrinale. Ne aflăm aici din nou în fața acestui rău al timpului, care este uitarea sau ignorarea prerogativelor înțelepciunii prin excelență.

Trebuie să lăsăm istoriei domeniul său, metodele și drepturile sale. Nici un istoric nu va accepta vreodată să-i atribuie unui filosof, fie și bazându-se pe limbajul său autentic, idei pe care nimic nu ne autorizează să presupunem că au fost prezente în mintea sa. Când este vorba despre istoria gândirii, pe istoric nu-l interesează ceea ce a fost străin de conștiința filosofului. Dar teologia este ca o amprentă a științei divine care, una și simplă, cunoaște totul deodată. Cuvântul lui Dumnezeu conține eminamente întreaga înțelegere pe care vor ști să o dobândească teologii în decursul timpului prin efortul lor progresiv. Solidar acestui progres, teologul nu este decât un membru al unei familii spirituale, al cărei efort îl continuă. Adăugându-l pe al său, el nu îi uită pe cei care l-au precedat. Astfel, când își amintește opera lor, arareori o face pentru a o critica, afirmând că este depășită, ci, din contră, pentru a evidenția că acei teologi *încercaseră deja să spună* adevărul pe care chiar el îl afirmă în prezent, poate puțin mai bine decât ei, dar întotdeauna același.

Să ne obișnuim atunci să citim teologia Sfântului Toma în sens teologic, și nu doar în ultimă instanță, căci de îndată ce va ști să se ridice la această viziune mai înaltă decât cea a istoriei, istoricul va avea parte de aceeași surpriză ca și filosoful căruia i se întâmplă să arunce o privire scrutătoare asupra filosofiei trecutului. Deși este adevărat că, privită în sine, fiecare doctrină a spus doar ceea ce filosoful însuși gândise, acesta nu a văzut întotdeauna în mod necesar tot adevărul doctrinei sale. Să ne amintim comparația plină de sens pe care Sfântul Toma ne-o propune la începutul *Summei teologice* (I, 1, 3, 2m): teologia se află, în comparație cu alte științe, într-un raport analog cu cel dintre simțul comun și cele cinci simțuri. *Sensus communis* însuși nu vede și nu simte: aceasta este datoria simțurilor externe. Fiind însă o facultate superioară, el adună, confruntă și judecă datul celor

cinci simțuri sub o rațiune formală mai universală. Teologul face un lucru similar. Referindu-se la filosofii și la teologii, el respinge, fără falsă complezență, tot ceea ce consideră drept neavenit, sau chiar fals, însă în unele dintre acestea el citește, din contră, adevăruri mai depline decât cele pe care autorii lor le-au cunoscut. El însuși avea conștiința clară a acestor lucruri, pentru că, venind după acești filosofi, și datorită lor, rațiunea sa naturală a avansat mai mult pe aceeași cale arătată de lumina revelației.

Cazul cel mai frapant al unui astfel de progres teologic este cel al noțiunii de Dumnezeu. Deși creștinii au știut dintotdeauna că El este Ființa, ei au avut nevoie de timp pentru a preciza sensul unei formulări, al cărei conținut, la drept vorbind, depășește capacitatea noastră de înțelegere. Ființa, afirmă Sfântul Augustin, este numele imuabilității, iar acest lucru este adevărat. Ființa, adaugă el, este *essentia*, esență sau entitate, și acest lucru fiind, la rândul său, adevărat. În plus, mai putem spune că Dumnezeu este natură, căci vorbim despre natura divină, sau că este substanță, dat fiind faptul că Fiul este consubstanțial cu Tatăl. Însăși liturgia este cea care consacră această terminologie: *in essentia unitas*. Terminologia respectivă este adevărată, și de altfel nu dispunem de alta, deoarece ea este singura în care, în decursul unei examinări seculare sancționate prin decizii dogmatice irevocabile, Biserica a recunoscut expresia exactă a credinței sale. De aici pleacă teologul în efortul său de a obține o anumită înțelegere a adevărului mântuitor. Acționând în acest fel, el observă că limbajul pe care trebuie să-l folosească în mod necesar, cel al Scripturii, este un limbaj uman, conceput în primul rând pentru a spune adevărul mai curând despre lucruri, decât despre Dumnezeu. Atunci, fără a schimba un cuvânt din acest limbaj, dar aprofundându-i și purificându-i semnificațiile, el îl îmbogățește cu maximum-

ul de adevăr rațional de care limbajul în cauză este susceptibil, în măsura în care teologul însuși îl înțelege. Prin urmare, Dumnezeu este natură, dar natura divină este, dacă putem spune astfel, *natura essendi*. Dumnezeu este de asemenea substanță, dar nu în sensul de *sub-stans*, pentru că nu este situat *sub* ceva; Dumnezeu este substanță, întrucât reprezintă actul însuși de fi, în puritatea Sa absolută. În același mod, Dumnezeu este într-adevăr esență, deoarece *essentia*, sau entitatea a „ceea ce este“, constituie pentru noi realitatea însăși a ființei. Acesta este motivul pentru care, dorind să spună că în viziunea beatifică aleșii Îl vor cunoaște pe Dumnezeu așa cum este, și nu o creatură oarecare, oricât de nobilă ar fi ea, și nici o teofanie, oricât de minunată am considera-o, teologul continuă să susțină faptul că a-L vedea pe Dumnezeu „față către față“ înseamnă „a vedea esența divină“. Să recitim și să medităm asupra primei Probleme din *Summa teologică*, partea I, unde Sfântul Toma întreabă dacă un intelect creat poate să-L vadă pe Dumnezeu *per essentiam*. Nu îl simțim nici un moment ezitând asupra termenului, căci este scris de Dumnezeu (In. 1,3): „*Videbimus eum sicuti est*“. Cum am putea traduce mai bine expresia „a-L vedea pe Dumnezeu așa cum este“ altfel decât prin „a vedea esența lui Dumnezeu“? Așadar, trebuie să acceptăm: *Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant* (ST I, 12, 1). Vom concede *simpliciter*, fără rezerve. Căci nu vom avea nici o reținere în a ne întreba mai apoi: „ce este esența lui Dumnezeu?“. A vedea esența lui Dumnezeu înseamnă a-L vedea pe Dumnezeu cum este; dar el este Cel Ce Este, actul infinit de a fi în puritatea sa; astfel, pe de o parte, când un intelect creat Îl vede pe Dumnezeu *per essentiam*, însăși esența lui Dumnezeu devine forma inteligibilă a acestui intelect (ST I, 12, 5), dar, în același timp, pentru că esența divină este în mod identic actul pur de a fi, a-L vedea pe

Dumnezeu așa cum este constă în a vedea acest *esse*, care constituie în El esența: *Videbimus eum ita esse, sicuti est, quia ipsum esse videbimus, quod est eius essentia* (ST I, 12, 6, 1 m). Modul de a fi, propriu obiectului, definește în același timp și modul de a-l vedea „așa cum este“.

Limbajul teologic al Sfântului Toma este, prin urmare, același cu cel al Bisericii universale, la fel cum și credința sa este cea a Bisericii universale înseși; dar oferind tuturor ca îndrumar și normă teologia Sfântului Toma, biserica o recomandă cu numele de „filosofie creștină”, acel special *intellectus fidei* care fusese creația proprie a celui pe care ea l-a ales drept *Doctor Communis*. În centru, ca inimă a acestei învățături atât de bogate și de variate sub mai multe aspecte, se află o anumită noțiune de Dumnezeu, conceput ca ființă unică *cuius esse est essentia*. Noțiunea respectivă oferă unei asemenea teologii sensul său propriu-zis tomist. În lumina lui *ipsum esse*, trebuie interpretat tot ceea ce Sfântul Toma spune despre Dumnezeu și chiar, după cum vom vedea, tot ceea ce teologia sa afirmă despre ființările din care este format universul, pentru că ceea ce le caracterizează în sine este faptul că, fiind ființări, nu sunt *ipsum esse*.

O dată în plus, aici, filosoful se revoltă. El ar vrea să-și demonstreze tot ceea ce afirmă teologul, și pentru că acest filosof se află în fiecare din noi, nu îl putem liniști fără efort. Nu este vorba de a ne debarasa de el, ci de a face dreptate cu privire la ceea ce este legitim în cererea sa. Nu totul este legitim în aceasta, deoarece filosoful în cauză pare că ignoră mult prea des ce este teologia; poate că de aceea nu știe întotdeauna în mod corect ce este metafizica, pentru că ceea ce el desemnează prin acest nume nu este decât o construcție a imaginației, considerată însă drept o evidență a intelectului.

Oricât de surprinzător ar putea să pară celor care nu au încercat niciodată acest lucru, va fi foarte util să abordăm noțiunea de cunoaștere metafizică pornind de la teologie,

pentru că astfel îi putem descoperi mai bine limitele, dar fără a o diminua, căci ea rămâne cea mai înaltă înțelepciune a omului ca om, ci prin comparație cu înțelepciunea lui Dumnezeu.

S-a susținut pe bună dreptate împotriva idealismului critic că metafizica este știință, însă, ca orice știință, ea argumentează pominde de la principii care, tocmai pentru că reprezintă punctul de plecare pentru tot ceea ce urmează să fie demonstrat, nu constituie ele însele obiectul demonstrației. Este ceea ce afirmă și Sfântul Toma în comentariul său la *Metafizica* (IV, lect.6, n.599). După ce ne-am reamintit cele două condiții prime pe care trebuie să le îndeplinească primul principiu (și anume, ca el să fie dincolo de orice îndoială și totodată adevărat în mod necondiționat), Sfântul Toma adaugă: „A treia condiție este ca acesta să nu fie dobândit prin demonstrație sau într-o manieră asemănătoare, ci să se ofere în mod natural celui care-l posedă, ca și cum ar fi fost cunoscut în mod natural, fără a fi dobândit în vreun fel“.

De fapt, principiile prime sunt cunoscute prin intermediul luminii proprii intelectului agent, și nu prin intermediul raționamentelor, ci doar pentru că înțelegem termenii acestora. Rezumând doctrina, Sfântul Toma concluzionează: „este evident, prin urmare, că un principiu cu adevărat cert, trebuie să fie astfel, încât să nu se poată greși în ceea ce privește subiectul său. Așadar, el trebuie să fie necondiționat și cunoscut în mod natural“.

Acesta este primul principiu al demonstrației care este cel al non contradicției, și anume: este imposibil ca același lucru să fie și să nu fie în același subiect, în același timp și sub același raport. Această regulă universală și condiție primă a oricărui gând coerent este în mod necondiționat adevărată. Orice minte omenească o concepe în mod spontan și se orientează în mod natural după ea, ca după propria sa lumină. Totuși, regula menționată, care se află la baza întregii cunoașteri, nu va produce prin sine nici una; concluziile pe care aceasta le garantează sunt valide în măsura în care și noțiunile asupra

căroră ea ne împiedică să gândim ceva contradictoriu sunt valide. Principiul prim al raționamentului presupune, deci, un prim principiu al înțelegerii simple. Principiul respectiv este ființa, ea însăși foarte certă, și totodată concepută necondiționat și imediat de către intelectul aflat în contact cu experiența sensibilă. Ce ne învață, așadar, principiul non-contradicției? Ne învață că ființa este ceea ce este și că nu ar putea fi altceva, în același moment și sub același raport; dar ce este ființa ? Aceasta, cum spunea deja Aristotel, este vechea întrebare, dintotdeauna discutată, dar niciodată complet rezolvată. Stabilind că principiul contradicției este principiul prim, metafizica nu își pierde vremea să ne învețe cum să ne folosim de el; aceasta este datoria logicii. Obiectul propriu metafizicii este de a cerceta ce este ființa. Într-un anumit sens, nimeni nu-l ignoră, căci nu putem gândi nimic decât ca ființă, și fiecare, de când începe să gândească, face acest lucru conform principiului ce reprezintă legea fundamentală a înțelegerii. Folosirea sa este într-adevăr necesară, universală și infailibilă. Dar cine va putea susține că răspunsul la întrebarea despre natura ființei este la rândul său evident? Nu am putea pretinde că este evident și, totodată, să denunțăm greșelile ontologismului, fără a încălca tocmai principiul non-contradicției. Ontologismul nu este decât o eroare privind natura ființei. Știm cu certitudine primară că ființa este, că ea este ceea ce este și că nu poate fi altceva, însă a ști ceea ce este reprezintă o altă problemă. Vorbim despre ea de mai bine de douăzeci și cinci de secole și nici măcar Martin Heidegger nu a găsit răspunsul la întrebare.

Nu este nimic atât de surprinzător în acestea, pentru că, dacă ființa este principiu, nu există nimic dincolo de ea, spre care să urcăm pentru a o clarifica. În aceasta și în noțiunea sa trebuie să ne situăm pentru a o cunoaște, și

pentru că noțiunea respectivă este nelimitată, depășind orice obiect particular, incluzându-l, nu putem să ne înșelăm niciodată în totalitate asupra ei. Ceea ce afirmăm că este poate că nu este *ființa*, dar în măsura în care, totuși, nu este neant, *apartține ființei*. Drumul spre cucerirea principiului prim, descris de multe ori de Sfântul Toma, de Thales și „fizicienii“ ionieni până la cei care, într-un final, au avansat până la problema existenței, demonstrează destul de bine că, în această privință, s-a produs un veritabil progres al gândirii metafizice. Fiecare trebuie să reia efortul pe cont propriu, și oricât de ușor ar fi astăzi, având atâtea îndrumători, ocaziile de a greși rămân foarte numeroase. Unii s-au oprit la Thales, dar în loc să vorbească de Apă, vorbesc de Energie; alții se opresc la Anaxagora, dar în loc să spună Intellect, spun Evoluție. Mai curajoși, unii ajung până la viziunea lui Platon sau Aristotel, unde ființa apare ca Unu sau ca Entitate, substanță sau esență, și cu cât mintea se înalță spre inteligibilul pur, cu atât este mai orbită de lumină și mai ezitantă. Așadar, nu trebuie să ne mirăm că metafizicile ființei nu concordă exact cu privire la ceea ce este aceasta.

Odată înțeles acest lucru, ar mai rămâne de remarcat că, deși divergente între ele, metafizicile ființei nu se contrazic în sensul propriu al termenului. Ele se contrazic doar în măsura în care, fiind incomplete, unele neagă ce afirmă altele care știu mai multe despre natura ființei. Se mai poate spune că metafizicile de acest fel sunt adevărate în privința celor afirmate despre ființă, și false doar prin ceea ce neagă despre ea. Tocmai de aceea, deși fiecare dintre ele pare să fie calificată mai ales pentru a clarifica domeniul specific ființei în care se situează, unele dintre aceste metafizici sunt mai adevărate decât altele, pentru că dând seama de acele proprietăți ale ființei, pe care celelalte le pun în evidență, ele știu, în plus, și altceva decât că sunt

singurele care posedă cunoașterea, iar acesta este probabil lucrul cel mai important. Metafizica adevărată, în limitele cunoașterii umane, este aceea care, considerând ființa drept principiu prim, absolut cert, necondiționat și infailibil, o concepe în așa fel încât, prin intermediul său, și exclusiv al său, să se poată explica toate caracterele ființelor date în experiență, împreună cu existența și natura cauzei lor. Dacă există cu adevărat o asemenea noțiune de ființă, metafizica ce se reclamă de aici nu este pur și simplu mai adevărată decât celelalte, ci este adevărată în sens absolut.

Așadar, care este această metafizică, de la care pornind înțelegem tot ceea ce celelalte metafizici înțeleg, și chiar mai mult? Teologii aflați în căutarea unei înțelegeri a credinței s-au îndreptat în mod natural spre metafizicile ființei, pentru a le folosi în propriile scopuri. Oare Dumnezeu însuși nu a revendicat ființa drept propriul Său nume? Aproape fără excepție, toate filosofiele creștine sunt filosofii ale ființei, toate punând în lumină una sau mai multe dintre proprietățile sale transcendente și, în acest sens, toate sunt adevărate. Este bine să le cunoaștem, pentru a o putea alege pe cea mai bună. Viziunea beatifică însăși, vederea lui Dumnezeu față către față, admite grade; Intelectele separate formează o ordine și o ierarhie <a acestora>. De ce înțelegerea metafizică a ființei nu ar admite și ea, la rândul său, grade de perfecțiune? Nu trebuie ca cercetarea adevărului absolut să se oprească la jumătatea drumului, dar, în orice punct ar fi ajuns, ea este justificată. Compararea luminilor este în sine bună și utilă altora, doar în măsura în care se desfășoară în pace.

Toate marile filosofii creștine au ceva să ne învețe, și nici una nu ignoră acest lucru, căci există oare un singur filosof tomist care, sub pretextul că este cel mai fidel Maestrului, și-ar interzice să citească Sfântul Augustin? Noțiunea de Dumnezeu, a Cărei esență o constituie

imuabilitatea, deoarece El este *Est*, permite accesul la o dialectica a timpului și a eternității, al cărei obiect este însuși omul, ființarea pe care o aduce fluxul devenirii, mistuită în interior de propria lipsă a ființei și căutând să se răscumpere de acolo printr-o adeziune ardentă la *Ego sum et non mutor*. Apelul lui Augustin se găsește în toate memoriile: *Quando solidabor in te?* Vom refuza cu dificultate să considerăm drept adevărată ontologia din care se inspiră *Confesiunile*. Iar dacă acolo nu există o filosofie creștină și o teologie autentice, ele nu există deloc.

Duns Scotus ridică o altă problemă, chiar mai dificilă, căci el nu îl ignoră pe Sfântul Toma de Aquino. Venit după acesta, nu crede că îl poate urma. Ce reprezintă acel *esse* tomist, care s-ar adăuga realului, pentru a-l face să fie, ca și cum ceea ce este ar mai avea nevoie să fie făcut să existe? „Nu înțeleg“, spune Duns Scotus. Până la urmă, pentru el, ființa este însăși esența, și pentru că esența este ființa, ea nu comportă nici un fel de adăugare: *nullum esse dicit aliquid additum essentiae*. Așa gândesc încă scotiștii. De ce să îi combatem? Esența este obiectul cel mai bine adecvat inteligenței umane în condiția sa prezentă. Sfântul Toma admite acest lucru, după cum admite și dificultatea de a concepe în sine acest *esse* care, deși reprezintă actul de a fi al esenței, nu este el însuși o esență. De ce scotistul ar trebui să accepte vreodată să înlocuiască o noțiune extrem de satisfăcătoare pentru minte cu o alta, dificil de conceput chiar și pentru cei care o propun? Fără îndoială, există dificultăți, pentru că realul propriu zis nu este esența, ci individul, iar în individ există ceva mai mult decât esența. Cum se poate explica individualitatea, pornind de la esență? Răspunsul este cunoscut, iar școala scotistă se laudă de multe ori cu simțul acut al individualului, de care dă dovadă. Și pe bună dreptate, dar *heceitate* are un rol atât de important în interiorul scotismului, doar pentru că trebuie să ne străduim să-i

găsim unul. Scotismul a devenit o metafizică a individualului, tocmai datorită dificultății de a explica individul pornind de la propria noțiune de ființă. Avertisment salvator pentru atât de mulți tomiști, care confundă individuația și individualitatea, pentru că, dacă metafizica lui *esse* nu ar explica individualitatea și mai bine încă decât metafizica esenței, ar fi cazul să o revizuim. Dar, știm bine, *unumquodque est per suum esse* (CG I, 22, 5). *Esse*, care nu este principiul individuației, reprezintă actul prim al oricărei individualități; ar fi bine să reținem acest lucru.

Dar, din nou, ce este ființa? La această întrebare, Suarez și discipolii săi răspund: este *essentia realis*. Rămânem astfel foarte aproape de scotism. Totuși, precizează ei, esența reală nu constituie tocmai obiectul propriu al metafizicii. Acesta, ar spune ei mai degrabă, este ființa ca ființă, în completa nedeterminare a noțiunii sale, care divide în prealabil existența. Aici, *realitatea* esenței nu se confundă cu *actualitatea* sau *existența* sa și nu se opune posibilului; realul poate fi posibil la fel de bine ca și existentul în mod actual. Înțeleasă astfel, metafizica are ca obiect ființa, făcând abstracție de existență. Ființa metafizică este aceeași, fie că există, fie că nu există.

Suntem la antipodul tomismului. Și totuși, de câte ori nu l-am substituit pe Suarez Sfântului Toma, împrumutând de la acesta din urmă o metafizică în care ființa se distinge în real și posibil și opunând, în interiorul său, ființa în act și ființa în potență, ca și cum potența ar fi altceva de o actualitate mai redusă? Totuși, am argumenta în zadar, iar cei care au încercat o știu foarte bine, căci discipolii lui Suarez au și ei motivele lor. Ei nu au încredere în acest *esse*, despre care este atât de dificil să ne formăm o noțiune distinctă. Filosofii respectivi afirmă că ființele create pot deveni pentru intelectul nostru obiecte ale

științei, însă doar ca esențe¹¹. Cât de stranie este această știință a lucrurilor create concepute astfel încât *ele ar fi, chiar dacă nu ar exista*. Dar și această iluzie poate fi utilizată. Astăzi nu lipsesc gânditori care, în entuziasmul pentru noțiunea tomistă de *esse* pe care abia au redescoperit-o, ar fi gata să elimine din ea esențele, cu riscul de a transforma tomismul într-o anticipare a existențialismului contemporan. Dar nici o ființă, în afara lui Dumnezeu, nu ar fi posibilă fără esență. Esența este însăși condiția de posibilitate a existenței ființelor finite. Imagini ale gloriei Ideilor divine, aceste pure diamante inteligibile, care sunt esențele, trebuie să rămână pentru noi realitatea însăși a ființelor. Dar, de aceea, nu este necesar să le separăm de existență, pentru că, fără raportarea la existența, posibilul însuși devine nul.

Pentru ca întregul adevărul al tomismului să strălucească în fața ochilor noștri, este suficient să punem următoarea întrebare: există o singură proprietate a ființei, așa cum o concep alte filosofii creștine, pe care metafizica tomistă să nu o poată justifica? Dacă răspunsul este negativ, vom pune în continuare o a doua întrebare: există vreo altă doctrină care să explice într-o manieră atât de completă toate proprietățile ființei ca ființă? Dacă și de această dată răspunsul este negativ, va trebui să conchidem că metafizica creștină a Sfântului Toma spune adevărul și în ceea ce privește obiectul său; pentru că a spune despre ființă, nu tot ceea ce este, desigur, ci tot ceea ce intelectul uman poate cunoaște referitor la ea în viața prezentă, constituie, fără îndoială, realizarea corespondenței între intelect și lucrul în care constă adevărul. N-am putea să mergem mai departe.

¹¹ P.Descoqs, S.J., *institutionem metaphysicae generalis. Elementes d'ontologie*, Beauchesne, Paris 1925, voi. I, p.100-101.

VI. ADEVĂRUL FUNDAMENTAL

Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat, ut oculus noctuae ad solem, ut secundo *Metaphysicorum* dicitur.
(CG,1, 11, 2)

Puțini filosofi reușesc să evite tentația de a filosofa fără altă presuposiție decât gândirea însăși. Însă, cedând fără rezerve tocmai acestei tentații, Fichte a înălțat prodigiosul monument pe care îl cunoaștem. Nici un filosof creștin nu a ajuns până acolo, dar mulți dintre ei nu-și ascund neplăcerea când sunt îndemnați să privească și, dacă este posibil, să vadă un adevăr prim care, exact în această calitate, nu poate fi obiect al demonstrației. De aceea, considerând compunerea dintre esență și existență în finit drept adevăr fundamental al filosofiei creștine, aceștia nu au putut suporta ideea de a-l lăsa în stadiul de afirmație arbitrară și s-au implicat în demonstrarea sa.

Să spunem în primul rând, pentru a evita echivocul, că distincția (sau compunerea) dintre esență și existență în finit este de fapt demonstrabilă, însă doar în anumite condiții, a căror natură trebuie în mod necesar înțeleasă.

Într-un foarte bun studiu consacrat lucrării *De ente et essentia*¹², principalele tipuri de argumentație prin care Sfântul

¹² M. D. ROLAND-GOSSELIN, O.P., „*De ente et essentia*” a Sfântului Toma de Aquino (biblioteca tomistă, VIII), Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1926, Ediția nouă, pp. 187-189. Acest studiu, devenit clasic, expune „argumentele prin intermediul cărora Sfântul Toma stabilește distincția dintre esență și ființă în creaturi”, p. 187. O întreprindere dificilă este cea a lui P.N.DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Freiburg, (Elveția). În această a doua operă nu este vorba despre a relata argumentele Sfântului Toma însuși, ci și de a găsi noi dovezi în favoarea distincției (sau compunerii) dintre esență și existență în finit.

Toma stabilește distincția devenită faimoasă în școlile filosofice au fost reduse la trei.

Primul, a cărui origine se află sigur la Avicenna, dar pe care Sfântul Toma l-ar fi putut citi în scrierile lui Guilelmus din Auvergne, este clar expus în *De ente et essentia*, IV: „Tot ceea ce nu depinde de noțiunea de esență sau quidditate, provine din afară și formează un compus cu esența respectivă, pentru că nici o esență nu poate fi concepută fără ceea ce face parte din acesta. Pe de altă parte, orice esență sau quidditate poate fi înțeleasă fără a se concepe ceva din existența sa; de fapt, eu pot să concep ce este un om, sau pasărea Phoenix, și, în același timp, să ignor că există în natură. Prin urmare, este evident că ființa diferă de esență sau quidditate“.

Argumentul este irefutabil, dar ce demonstrează? În primul rând, că ființa în act nu este inclusă în noțiunea de esență. Cum va spune mai târziu Kant, în noțiunea de o sută de taleri, esența noțiunii de taler este aceeași, fie că este vorba despre taleri posibili, sau despre taleri reali. Apoi, așa cum afirmă în mod expres Sfântul Toma, acel argument demonstrează *quod esse est aliud ab essentia vel quidditate*. Pentru ca o esență să treacă de la posibil la ființă, este necesar ca o cauză externă să-i confere existența în act. Nu a existat niciodată un teolog sau un metafizician creștin care să fi pus la îndoială validitatea acestei consecințe. Nefiind prin sine cauza propriei existențe, ființa finită trebuie să o dețină de la o cauză superioară, care este Dumnezeu. În acest sens, ceea ce numim distincție dintre esență și ființă înseamnă pur și simplu că orice ființă finită este o ființă creată. Or, toți teologii admit acest fapt, dar mulți refuză să conchidă pornind de aici că ființa finită se compune din două elemente metafizice, și anume esența sa și un act de a fi în virtutea căruia ea există. Un lucru este să afirmăm că o ființă finită nu conține în esența sa rațiunea propriei ființe (acesta fiind tot ceea ce demonstrează argumentația dialectică a lui Avicenna, reluată de Guillelmus din Auvergne și de Sfântul Toma), și altul să susținem că, în aceeași ființă finită, existența provine de la un *actus essendi*,

de care depinde ființa în act. Acest al doilea punct nu urmărește deloc argumentul în cauză.

Frumos subiect pentru reflecție! Filosofi și teologi remarcabili și-au dedicat viața studiului și învățării doctrinei tomiste, fără a bănui vreodată care este adevărata semnificație a acestei teze fundamentale. Ei au văzut aici doar o formulare puțin mai obscură decât celelalte pentru a spune că fiecare ființă finită este contingentă și creată. Dacă ar fi vorba doar despre acest lucru, toți teologii, fără excepție, ar susține distincția dintre esență și existență. Știm însă bine că lucrurile nu stau așa.

Să trecem la al doilea grup de argumente. Schema lor comună, ni se spune, este următoarea: „Ființa în care esența și existența nu sunt distincte, ființa a cărei esență însăși este aceea de a exista, este în mod necesar unică, pentru că nu ar putea fi multiplicată fără să fie diferențiată, și nici diferențiată în vreun fel. Prin urmare, în toate ființele create, ființa se distinge de esență”.¹³

Și aici, argumentul este concludent, iar de această dată, adevărul pe care reușește să-l fundamenteze este cel al distincției dintre esență și existență. Iată, așadar, fără nici un dubiu, calea principală și predilectă a teologilor, căci, dacă Dumnezeu este actul pur de a fi, nimic în afară de El nu poate fi astfel; cel care ar pretinde acest titlu ar fi *ipsum purum esse*, ar fi Dumnezeu. Iată motivul pentru care atât de mulți teologi tomiști îi acuză cu plăcere de panteism pe cei care, surzi la argumentele lor, refuză distincția dintre esență și existență în realitatea finită. Ei aduc însă totul în favoarea lor, căci, pentru ca demonstrația să fie convingătoare, ar trebui mai întâi stabilit faptul că, pentru Dumnezeu, a fi Ființă înseamnă a fi actul pur al lui *esse*, a cărui esență este ființa însăși. Valoarea argumentului depinde, așadar, în întregime de cea a unei anumite noțiuni a lui Dumnezeu, la care, indiferent de valoarea sa reală, mulți teologi, printre care și unii sfinți, par să nu se fi gândit niciodată.

¹³ M.D.Rolland Grosselin, O.P., *op.cit.*, p.188

Dovezile celui de-al treilea grup „formulate pornind de la natura ființei create, coroborează aceste concluzii”¹⁴. Subtilitatea lor este mare în sinteza pe care ne-o oferă istoricul. Fiind, prin definiție cauzată de un altul, „ființa creată nu subzistă deloc prin sine, așa cum subzistă în mod necesar ființa a cărei esență este aceea de a exista; pe de altă parte, faptul de a fi efect nu poate fi adecvat ființei create datorită ființei înseși, altfel orice ființă ar fi în esență doar un efect, și nu ar mai exista o cauză primă; așadar, faptul de a fi efect este adecvat ființei create în virtutea unui subiect distinct de ființa sa”.

Nimic nu ne poate arăta mai bine ce dificultate fundamentală întâmpină toate aceste demonstrații. A demonstra că, de vreme ce faptul de a fi creat nu este esențial pentru ființa însăși, așadar că acest lucru nu poate fi conform ființei decât în virtutea unui subiect distinct de ființa sa, echivalează cu asumarea concluziei care trebuia demonstrată. Pentru că, odată acceptate premisele argumentației, în ce sens ne vor permite acestea să conchidem că subiectul ființei create este *cu adevărat* distinct de ființa sa? Dar chiar aceasta este problema, și nu alta. Fiecare teolog va conveni că, prin definiție, o ființă creată nu este în mod identic existența sa; de fapt, ea nu este astfel, deoarece, fiind creată, trebuie să o primească pentru a fi, dar, pe de altă parte, este suficient pentru esența creată, pentru a putea exista, ca Dumnezeu să o facă să existe, ceea ce înseamnă propriu-zis a o crea. Ar putea fi adevărat că Dumnezeu nu poate crea o ființă finită fără să-i confere actul lui *esse*, realmente distinct de esența sa, însă, presupunând că acest lucru este demonstrabil, argumentul precedent nu l-a demonstrat.

Aceste argumente, și toate de același gen, au în comun faptul că presupun deja concepută noțiunea de ființă, înțeleasă nu în sensul de ființare (*ens, habens esse*, ceea ce este), ci în acela de a fi (*esse*) care, formând un compus cu esența, face din aceasta o

¹⁴ *Op.cit.*, *ibidem*.

ființare, un *habens esse*. De altfel, odată ce am conceput această noțiune tomistă de *esse*, nu mai există probleme și nu mai rămâne nimic de demonstrat.

Ne putem convinge de aceasta, revenind chiar la textele Sfântului Toma, pe care interpretul lor le citează în calitate de dovezi. Două lucruri sunt afirmate în mod clar. În primul rând, faptul că noțiunea de ființă pură, astfel înțeleasă (*ipsum purum esse*), este prezentă peste tot ca fiind stabilită; în al doilea rând, că este acceptată doar în măsura în care ea constituie pentru teolog numele propriu al lui Dumnezeu. A gândi *esse*-le pur înseamnă a-L gândi pe Dumnezeu.

Dialectica progresivă din *Contra Gentiles* îl conduce pe Sfântul Toma la stabilirea faptului că „în Dumnezeu, ființa și esența sunt același lucru“ (I, 22). Prin urmare, el concepe deja posibilitatea de a le distinge. Dar dacă o concepe, întrebarea a primit deja un răspuns. De fapt, angajându-se să stabilească simplitatea lui Dumnezeu, Sfântul Toma trebuie să îndepărteze din El orice distincție ce poate fi concepută, și face aceasta, demonstrând, ca și Avicenna, că, atunci când există o ființă necesară (*tertia via*), ea există prin sine. Însă nu ar mai exista prin sine, dacă ar avea o esență distinctă de ființa sa, pentru că, în acest caz, ființa sa ar aparține esenței respective și ar depinde de ea (ST I, 22, 2). Mai pe scurt, și anume cât mai pe scurt posibil: „Orice lucru este prin ființa sa. Ceea ce nu este ființa sa nu există în mod necesar prin sine. Or, Dumnezeu este ființa necesară prin Sine. Prin urmare, Dumnezeu este ființa Sa“ (ST I, 22, 5).

Nu vom putea merge mai departe pe aceeași cale, pentru că ar rămâne de efectuat o singură acțiune ulterioară, *admițând că aceasta ar fi posibilă*, și anume să stabilim că necesitatea lui *necesse esse* este aceeași cu ceea ce Sfântul Toma numește *ipsum esse*, act pur de a fi, dincolo de aceeași esență care, în acest unic caz, este cumva absorbită de el. Trebuie să recunoaștem că mulți teologi ezită în fața acestei noțiuni, sau chiar îi contestă validitatea. Sfântul Toma însuși nu o justifică nicăieri (atât cât putem noi să-l înțelegem) pe calea

demonstrației. Fără îndoială, el argumentează: „Dacă esența divină este altceva decât ființa sa (*esse*), nu ar rezulta decât că esența și ființa sunt într-un raport de potență și act. Dar am demonstrat că în Dumnezeu nimic nu este în potență, ci că El este act pur. Prin urmare, esența lui Dumnezeu nu este altceva decât ființa Sa“ (ST I, 22, 7). Acest lucru este incontestabil, însă concluzia ar fi aceeași, dacă, în loc să concepem ființa ca act al esenței, am concepe-o doar ca pe însăși esența aflată în act. Departe de a fi de neconceput, o asemenea noțiune de Dumnezeu pare a fi comună tuturor teologilor care, înainte sau după Sfântul Toma, au urmat o metafizică a ființei diferită de a sa.

Sfântul Augustin nu l-a conceput niciodată pe Dumnezeu decât în termenii esenței. Comentând *Ego sum* al *Exodului*, el îi explică astfel sensul: „De fapt, pentru că Dumnezeu este esența supremă, adică, deoarece El există în mod suprem și este, în consecință, imuabil; astfel, El a dat ființă lucrurilor pe care le-a creat din nimic, însă nu le-a conferit ființa în mod suprem, așa cum El însuși este; unora le-a îngăduit să fie mai mult, iar altora mai puțin, ordonând astfel naturile după gradul esențelor lor“¹⁵.

Aceasta este o noțiune de Dumnezeu asupra căreia nu ne putem înșela. Esențele finite sunt dispuse ierarhic potrivit gradelor de ființă. În vârf, se află esența supremă, care nu este mai mult sau mai puțin, ci pur și simplu esența supremă. Fiind plinătatea esenței, nu are nimic de câștigat sau de pierdut, semnul supremației sale, în ordinea esenței, fiind imuabilitatea. Să cumpănim aceleași cuvinte ale sfântului în încercarea sa de a înțelege mai bine (*perspicacius intelligere*) ceea ce-i spune Dumnezeu, în *Exod* (3,14), lui Moise, prin îngerul Său: *Cum enim Deus summa essentia sit,*

hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit[...]. Sfântul Toma este departe de a nega ceva în această privință; din contră, în cuvintele menționate, el găsește punctul de plecare al celei de-a patra căi, ex

¹⁵ *De civitate Dei*, XII, 2, P. L. 41, 350

gradibus quae in rebus inveniuntur. Este foarte bine astfel, iar înțelegerea se poate opri aici. Sfântul Toma face totuși un pas în plus. Pătrunzând mai în adânc în această *summa essentia*, care se numește *Est*, el adaugă: *et haec Dei essentia est ipsum suum esse*. Cu extremă precizie, Toma admite fără rezerve că Dumnezeu este Esența supremă, precizând doar că Dumnezeu nu are o esență care să nu fie ființa Sa: *Dens igitur non habet essentiam quae non sit suum esse* (CG I, 22,2). În acest moment depășim teologia lui Augustin pentru a intra în cea a lui Toma de Aquino. Trecerea presupune să fi conceput deja sau că se concepe în același timp noțiunea de ființă ca act dincolo de esență sau, dacă preferăm, cea de esență, a cărei esențialitate să fie în întregime aceea de a fi. Augustin nu s-a gândit la acestea, așa cum nu au făcut-o nici Ioan Damaschin sau Anselm din Aosta. Avertizat de Toma de Aquino, Ioan Duns Scotus a preferat să rămână pe calea deschisă de Sfântul Augustin, adăugând, urmând spiritul doctrinei lui Ioan Damaschin, precizarea importantă adusă de noțiunea de infinitate divină; *ens infinitum* reprezintă astfel, pentru Duns Scotus, obiectul propriu teologiei noastre. Nu sunt permise ezitățile, pentru că și el a comentat, desigur, la rândul său, *Ego sum* din *Exod*, iar pentru a-l comenta, nu s-a referit la *esse*-le tomist, ci la *essentia* augustiniană. Nu numai că Dumnezeu este esență, dar poate că doar El este esență. Dumnezeu este o *entitas realis*, *sive ex natura rei*, *et hoc in existentia actuali* sau, pentru a întrebuința limbajul aceluiași Augustin, deoarece faptul de a fi îi este adecvat propriu-zis și în mod absolut adevărat, spunem despre Dumnezeu că este, în mod absolut adevărat, esență: *verissime dicitur essentia*¹⁶. Revenim la aceeași problemă: unde, când și cum, pentru a interpreta cuvântul *Exodului*, a demonstrat Sfântul Toma că, în același plan al ființei, este necesar să fie depășită noțiunea ființării (*ens*), concepută până atunci ca o noțiune simplă, și să fie divizată în alte două noțiuni: cea de *essentia* și aceea de ființă (*esse*),

¹⁶ Vezi textele în E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, p. 227.

pentru a afirma apoi că, din cele două noțiuni, una, aceea de ființă (*esse*), desemnează în interiorul ființei însăși perfecțiunea supremă și actul celeilalte? Este cât se poate de evident că Sfântul Toma a depășit acest pas. Ne întrebăm pur și simplu cum l-a demonstrat și rămânem fără răspuns. Dacă a adus dovada acestui lucru, nici Duns Scotus, nici Suarez nu au înțeles-o, sau ea nu i-a convins, iar aceștia nu erau niște metafizicieni mediocri.

Singura argumentare care seamănă cu o dovadă este cea care pornește de la contingenta creaturilor. Dacă, în lucrurile finite, esența este diferită de ființă, ființa și esența trebuie în mod necesar să coincidă în Dumnezeu, pentru ca El să fie simplu. Dar, am văzut, caracterul non-necesar al lucrurilor finite nu reclamă alcătuirea lor actuală din esență și ființă. Am putea spune același lucru într-o manieră nu mai puțin exactă, afirmând, împreună cu majoritatea teologilor, că existența în act a substanței finite, a cărei esență este în sine posibilitate pură, este contingentă. Lucrurile finite nu posedă prin ele însele existența; pentru a fi, ele trebuie să o primească de la ființa necesară, care este Dumnezeu. Acestea nu demonstrează în nici un fel că, pentru a le conferi existența în act, Dumnezeu trebuie să concreeze, în interiorul celor finite, o esență dotată cu un act de a fi, care, distinct de aceasta, să formeze cu ea o ființare (*ens*): ceea-ce-are-ființă.

Dacă este greu să găsim o astfel de dovadă, aceasta nu se întâmplă pentru că Sfântul Toma nu ne spune nimic; doar că, atunci când o face, el afirmă în mod obișnuit că, pentru a nu limita actul de a fi printr-o esență, acesta va fi actul pur de a fi, va fi infinit, va fi Dumnezeu (CG I, 43, 5). Aici totul depinde de noțiunea tomistă de Dumnezeu: „Am demonstrat (I, 22) că Dumnezeu este ființa Sa subzistentă. Așadar, nimic altceva decât El nu poate fi ființa Sa. Prin urmare, în orice substanță, diferită de el, substanța însăși trebuie să fie diferită de ființă“ (CG II, 145, 2), ceea ce înseamnă că, dacă esența lui Dumnezeu este ființa Sa, tot restul este în mod necesar compus din ființă și dintr-o esență diferită de această ființă. Și nimic nu este mai evident, dacă am

demonstrat într-adevăr că Dumnezeu este actul pur de a fi. Am văzut că teologii de anvergură fie nu au citit adevărul respectiv în textul Scripturii, fie, avertizați că el exista acolo, nu s-au putut decide să-l recunoască. Nu l-au regăsit în Scriptură din simplul motiv că nu îl aveau în minte.

Iată-ne aparent prinși într-un fel de dialectică, ai cărei termeni ținut în mod perpetuu unul spre celălalt: Dumnezeu este Ființa pură, deoarece, dacă esența ar fi în El distinctă de ființă, El ar fi o ființă finită, și nu Dumnezeu; invers, esența ființei finite este alta decât ființa sa, întrucât, dacă *essentia* sa ar fi identică *esse*-ului său, această ființă ar fi infinită, ar fi Dumnezeu. Semnele exterioare ale acestei dificultăți nu lipsesc, fiind suficient să menționăm unul dintre ele: rezistența generală de care s-a lovit noțiunea tomistă de ființă, nu doar, așa cum ar fi fost natural, în alte școli teologice, ci și în cea care se reclamă de la numele Sfântului Toma de Aquino. Deși acest lucru este cel puțin straniu, el reprezintă un fapt.

Dintre toate atitudinile care se pot lua în fața acestei dificultăți, cea mai rea este aceea de a-i nega existența sau de a o alunga din minte ca pe un gând inoportun. Biserica recomandă tomismul ca o normă a învățăturii sale teologice; cum ar fi putut să facă această alegere, dacă o asemenea doctrină s-ar întemeia pe un cerc vicios? Dar să nu se obiecteze că este vorba aici de teologie, și nu de filosofie, căci acest lucru este adevărat; nu este eliminată însă dificultatea. Teologia Sfântului Toma este o teologie scolastică; ea Îl are ca obiect pe Dumnezeu, cunoscut prin intermediul cuvântului Său, dar urmărește și înțelegerea acestuia, însă nu poate face acest lucru fără a angaja resursele filosofiei. Un stăpân trebuie să posede arta de a forma după nevoia sa servitori pe care-i angajează, și totodată trebuie ca respectivii servitori să existe și să fie ei înșiși cei care-i oferă serviciile pe care el le așteaptă. Dacă teologul s-ar folosi de o filosofie care, așa cum Averroes îi reproșa pe nedrept lui Avicenna, nu ar fi decât o teologie mascată, s-ar înșela pe sine însuși, înainte de a-i înșela pe ceilalți.

De fapt, nu există obiecții mai frecvent îndreptate împotriva scolasticii decât aceasta. Lutheranismul autentic, pe de-o parte, și raționalismul filosofic, pe de alta, nu au încetat și nu încetează nici acum să-i reproșeze că a corupt totul, și anume cuvântul lui Dumnezeu prin filosofie și filosofia prin credința într-o revelație, pe care rațiunea nu o garantează. Eforturile obstinate ale unor filosofi creștini de a se elibera de bănuiala că ar profesa o „filosofie creștină“ nu au altă origine decât teama de a li se imputa un gând hibrid, care nu este nici credință, nici rațiune, la fel de disprețuit atât de cei care se preocupă să mențină intactă transcendența supranaturală a credinței, cât și de cei pe care respectul necondiționat față de rațiune îi determină să se opună oricărui compromis cu ceva irațional sau, ceea ce înseamnă pentru ei același lucru, cu orice fel de supra-rațional.

Trebuie să recunoaștem că acesta este prilejul pentru cele mai rele controverse care au secăt gândirea speculativă creștină, însă nu trebuie să ne oprim aici. Mai întâi, deoarece controversa se atenuează, fiind ea însăși o formă inferioară a gândirii, deși uneori necesară, dar mai ales pentru că nu stă în puterea nimănui, la drept vorbind, să dispună minților să o primească; totuși, în lipsa ei nu vorbim decât celor surzi. Este bine să dialogăm cu noi înșine, să ne deschidem mintea către adevăr și să opunem reproșului că am cedat prejudecăților hotărârea fermă de a nu accepta nici una, nici din partea celor care ne-au făcut reproșul, nici din partea acelorora din care se inspiră fără să știe cei care ne fac reproșul. La urma urmei, nu este sigur *a priori* că toate erorile împotriva rațiunii sunt ale celor care se prezintă drept adevărații săi martori și pretind să-i monopolizeze utilizarea. Pentru a face concesii exigențelor stabilite în mod greșit de unii dintre adversarii lor, mulți scolastici au uitat adevărata natură a cunoașterii filosofice. Aceștia, și nu adversarii lor, reprezentau în independența sa totală utilizarea deplină a rațiunii.

Nu vom putea niciodată să admirăm suficient atitudinea acestor filosofi scolastici, perfect conștienți de faptul că au la dispoziție două forme de înțelepciune și care consideră că este

atât de ușor să separe domeniile. „Înțelepciunea sau știința perfectă“, spune unul dintre aceștia, „este dublă: una se îndreaptă spre lumina supranaturală a credinței și a revelației divine, iar cealaltă, spre lumina rațiunii naturale. Aceasta din urmă este Filosofia, iar cealaltă este Teologia creștină, știință supranaturală la origine și în virtutea principiilor sale. Prin urmare, vom defini astfel filosofia: cunoașterea prin intermediul cauzelor ultime, care se îndreaptă spre lumina naturală a rațiunii”¹⁷.

Aceste cuvinte sunt într-un tot adevărate și conforme învățăturii Sfântului Toma; nu poate surveni nicio dificultate, cât timp ne menținem într-un plan al distincției formale.

În schimb, neclaritățile se înmulțesc, dacă avem pretenția să împiedicăm aceste două forme de cunoaștere să coexiste și să colaboreze într-un singur om, în interiorul aceleiași minți. Oare filosofia nu va avea nimic de spus referitor la ceea ce învață teologia, știință supranaturală în virtutea principiilor sale? Iar teologia, la rândul său, nu va avea nimic de spus despre ceea ce învață filosofia, care se îndreaptă spre lumina rațiunii naturale? Sfântul Toma, cel puțin, afirmă exact contrariul, căci el nu menține atât de ferm distincția formală a celor două forme de cunoaștere, decât pentru a le permite să colaboreze în profunzime mai bine, fără existența unor eventuale confuzii, dar și fără false scrupule.

Sfântul Toma a vrut ca lumina naturală a rațiunii să pătrundă până în părțile cele mai ascunse ale adevărului revelat, nu pentru a elimina din ele credința și taina, ci pentru a le defini obiectele. Nu există nimic, în afară de taina transsubstanțierii, care să nu poată fi formulat în limbajul filosofilor. Dar relația se stabilește la fel de bine și în sens invers, pentru că teologia Sfântului Toma are dreptul de a

¹⁷ J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico - thomisticae*, Herder, Friburgo 1932, vol. I, art. I

examina filosofia sa, și nu se ferește să-l exercite, spre binele suprem al filosofiei. Cei care pretind contrariul se înșeală, iar dacă o fac din motive apologetice, apreciază greșit, pentru că nu există nici o apologie mai eficientă decât adevărul.

Faptul cel mai important în toate acestea este acela de a se pretinde separarea revelației de rațiune, în scopul satisfacerii exigențelor unei noțiuni a filosofiei, care nu a existat niciodată. Nici un filosof nu a filosofat vreodată asupra formei goale a unei rațiuni lipsite de conținut. A nu gândi nimic și a nu gândi înseamnă același lucru. Dacă înlăturăm prin gândire tot ceea ce este propriu-zis religios în marile filosofii grecești de la Platon la Plotin și, apoi, tot ceea ce este într-adevăr creștin în speculația filosofică a lui Descartes, Malebranche, Leibniz și chiar a lui Kant sau a unora dintre succesorii săi, existența acestor doctrine devine de neînțeles. Este nevoie de o religie chiar și pentru faptul de a o menține „în limitele rațiunii”. Importanța lui Comte în această privință, care a decretat că teologia a murit și că Dumnezeuul său transcendent a căzut în desuetudine, rezidă în faptul de a fi înțeles că, pentru a constitui o filosofie ale cărei dogme provin din știință, trebuia să-i caute principiile în afara științei. Tocmai pentru a găsi acele principii, el a creat o nouă religie și l-a înlocuit pe Dumnezeuul creștinismului cu Marele Fetiş, cu o biserică, un cler și un papă al său. Pionierii pozitivismului au fost indignați de acest lucru, considerându-l drept o deviere de la doctrină, dar Comte știa mai bine decât ei ce este pozitivismul. Aceștia nu înțelegeau nimic, după cum rezultă din nefericita istorie a „pozitivismului lor absolut”, redus astăzi la o dialectică verbală, al cărei obiect este știința, dar pentru care știința însăși devine de neînțeles. De fapt, toate înțelepciunile trăiesc din cea mai înaltă dintre ele, iar dacă eliminăm religia, metafizica moare împreună cu ea și, la rândul său, filosofia moare odată cu metafizica. Neoscolastica nu este imună în fața acestui rău; ea a pretins că este a-creștină și a degenerat astfel foarte repede într-un formalism abstract, a cărui plictiseală cenușie este suportabilă doar pentru cei care o provocă, căci nu este

întotdeauna plictisitor să-i plictisești pe alții. Ne întrebăm uneori cu neliniște de ce această filosofie vegetează. Răspunsul este: pentru că s-a unit cu o metafizică fără obiect.

A afirma că metafizica are ca obiect noțiunea de ființă ca ființă, valorificată în lumina principiului prim, înseamnă a ne înșela de două ori. În primul rând, metafizica nu se sprijină pe noțiunea de ființă ca ființă mai mult decât fizica pe noțiunea de ființă în devenire. Toate acestea ar echivala cu transformarea științelor respective în logici. Fizica se întemeiază pe ființă, tot așa cum metafizica se întemeiază pe ființa ca ființă, altfel spus, pe ființa însăși, și nu pe noțiunea acesteia. Nu putem deduce nimic din noțiunea de ființă ca ființă, în timp ce despre ființa ca ființă, putem spune totul, însă, pentru aceasta, este nevoie mai întâi să ajungem la ea, iar dacă nu reușim să o înțelegem, măcar să o atingem și apoi să nu pierdem niciodată contactul, dacă nu vrem să ne rătăcim într-un verbalism fără obiect.

Facilitățile de care se bucură dialecticianul reprezintă cel mai mare dintre pericolele sale. Putem porni, dacă nu ușor, cel puțin cu succes, de la definițiile nominale ale ființei, ale substanței și ale cauzalității, pentru a trage ulterior concluziile cu ajutorul principiului prim. Unii o fac cu o măiestrie care stârnește admirația, dar astfel nu se obține decât schema abstractă a unei posibile metafizici. În cel mai bun caz, ne oferim plăcerea de a ne-o reprezenta tardiv, odată elaborată, într-un fel de tablou de ansamblu care ne permite să o cuprindem dintr-o singură privire. Totuși, în acest moment, ea este moartă, iar lucrurile nu ar sta așa, dacă am fi procedat inițial altfel. De unde și conflictul funest dintre modul expunerii și cel al descoperirii, pentru că cei care „expun“ sunt arareori aceiași cu cei care descoperă, iar, dacă sunt aceeași, ne ascund atât de bine prin expunerea lor arta descoperirii, încât noi înșine nu mai știm, urmându-le pașii, cum să redescoperim, ceea ce constituie, totuși, singurul mod de a învăța. De aceea vedem în doctrinele atinse de această calamitate, elevi învățând fără să înțeleagă, iar pe unii dintre ei pierzându-și încrederea în propriile aptitudini filosofice, în timp ce, dovada

cea mai bună în acest sens o constituie faptul că ei înțeleg, cel puțin, că nu înțeleg.

Aceste habitudini sunt greu explicabile mai ales în cazul magiștrilor care se reclamă de la filosofia lui Aristotel și care opun empirismul său sănătos idealismului contemporanilor. Făcând o profesie din a pleca în toate de la experiență, este paradoxal să te întorci spre metafizică, ale cărei principii guvernează întregul corp al cunoașterii. Totuși, opera lui Aristotel se află aici, iar dacă nu ne interesează modul în care ea a fost concepută, declarațiile repetate ale autorului său ar trebui să ne avertizeze în mod suficient asupra pericolului. Discutând despre principiile absolut prime ale judecării - principiul non-con-tradicției și cel al terțului exclus - Aristotel observă că orice învățat le folosește ca valide în limitele propriei științe (*II Anal.* I, 11, 77a, 22-25). În materie de cunoștințe reale, noi nu raționăm asupra realității *pornind* de la principii, ci *în acord* cu ele și în lumina lor.

Nu are rost să laudăm metoda lui Aristotel, dacă evităm să o urmărim și, mai ales, dacă nu-i înțelegem sensul. Importanța ultimului capitol din *Analiticile Secunde* este fundamentală în această privință. Aristotel vorbește aici despre cunoașterea principiilor. Presupoziția că acestea ar fi înăscute este absurdă, deoarece, dacă ar fi astfel, noi am fi, *fără să știm*, posesorii unor cunoștințe mai sigure decât orice demonstrație. Pe de altă parte, cum am putea forma în noi aceste principii, fără să avem o facultate sau o potență care să ne permită să le dobândim?

Care este, așadar, această facultate? Pentru a satisface condițiile problemei, este necesar, potrivit lui Aristotel, «ca această facultate să fie superioară în exactitate cunoașterii înseși a principiilor» (*II*, 19, 99b, 31-34; Tricot, p.243). Unii au comentat fraza tocmai menționată pentru a o face să spună mai puține decât spune, dar în van, pentru că oricum am concepe intelectul agent în doctrina lui Aristotel, chiar dacă îl reducem la condiția unei lumini nedeterminate și cumva indiferente față de aprehensiunile inteligibile a căror cauză este, fraza din *Analiticile*

secunde înseamnă că această lumină este de ordin mai elevat și de o certitudine mai înaltă decât aceea a principiilor pe care le face cunoscute. Deși nu este ușor să exprimăm în mod clar ce gândește Sfântul Toma cu privire la acest lucru, a venit vremea să ne obișnuim cu o anumită manieră de a nu înțelege, care nu reprezintă nimic altceva decât modestia în fața inteligibilului pur. Cine înțelege totul este în mare pericol de a înțelege greșit ceea ce înțelege și de a nu suspecta existența a ceea ce nu înțelege. Obscuritatea de care este înconjurată originea principiilor este exact aceeași care ne ascunde în parte originea lor. Acordul este unanim când se afirmă că, în epistemologia tomistă intelectul agent concepe principiile nemijlocit, prin abstracție, pomind de la experiența sensibilă; ceea ce este exact. Adăugăm, așadar, că intelectul este suficient pentru această activitate, pe care o realizează în virtutea propriei sale lumini naturale fără să fie nevoie să se recurgă, pentru a o explica, la lumina complementară a unei inteligențe separate și nici (așa cum ar vrea anumiți autori augustinieni) la cea a lui Dumnezeu, Soare al spiritelor, Magistru interior, Cuvânt infinit care îl luminează pe orice om născut în această lume. Cu toate că și acest lucru este exact, el nu reprezintă adevărul integral. Sfântul Toma are cu atât mai puțin scrupule în a diminua importanța naturii, cu cât aceasta, pătrunsă în întregime de prezența lui Dumnezeu, asemenea aerului de către lumină, nu poate fi diminuată fără a-L leza pe Creator. Nu poate fi luat nimic din esența unei ființe pe care Dumnezeu o face să fie ceea ce este.

În acest spirit, tocmai în momentul în care el limitează în *Summa Theologica* (I, 84, 5) platonismului noetic al Sfântului Augustin, *qui doctrinis Platoniconum imbutus fuerat*, Toma continuă să păstreze esențialul tezei augustiniene și adevărul cuvintelor sale. Sufletul intelectual cunoaște lucrurile materiale în rațiunile eterne, dar pentru aceasta nu este nevoie de o intervenție a luminii divine, care să se adauge celei a intelectului. Aceasta din urmă este suficientă, „pentru că lumina intelectuală din noi nu este nimic altceva decât o asemănare care participă la lumina necreată,

în care sunt conținute toate rațiunile eterne (așadar, Ideile); de aceea s-a spus (Ps. 4, 7): *mulți întreabă: „Cine ne va arăta fericirea?”*. La această întrebare psalmistul răspunde afirmând: *Lumina feței Tale este sădită în noi, Doamne*. Este ca și cum ar spune: totul ne este arătat prin intermediul aceleiași amprente a luminii divine din noi. Astfel, în timp ce confirmă necesitatea experienței sensibile la originea oricărei cunoașteri umane, fără excepție, Sfântul Toma pune din nou în legătură, în mod intim, intelectul uman cu lumina divină însăși. De fapt, în măsura în care această lumină (care constituie *esse*-le divin) include în ea, sau mai bine zis *este* infinitatea ideilor divine (care sunt, de asemenea, *esse*-le divin), intelectul agent al fiecărui om, participare la lumina divină, poate forma, în contact cu domeniul sensibilului, conceptele inteligibile. Intelectul în cauză nu este lumina divină; dacă ar fi aceasta, el ar fi Dumnezeu; însă intelectul uman reprezintă un efect creat al acestei lumini. El exprimă și imită, într-o manieră finită, superioritatea absolută a celei din urmă. De aici provine și capacitatea sa de a descoperi, în ființele care sunt create, la rândul lor, după imaginea ideilor divine, formele inteligibile la care ele participă. Intelectul agent posedă în sine ceea ce îi permite să recunoască în afara sa asemănarea Cauzei prime, în care își are originea orice cunoaștere sau fapt inteligibil.

Va trebui să ne întoarcem la această concepție, după ce vom fi încercat în prealabil să înțelegem noțiunea de participare, atât de specială în gândirea Sfântului Toma. Să ne lămurim deocamdată să considerăm respectiva doctrină a cunoașterii așa cum este în sine. Sau, mai curând, să încercăm să o facem, pentru că nu va fi ușor să reușim. Într-un anumit sens, aceasta îl urmează în primul rând pe Aristotel, însă pe adevăratul Aristotel, care, pornind de la nivelul senzației, vede dezvoltându-se, potrivit unei inducții ascendente, conceptele experienței, ea însăși principiu al artei (în ordinea devenirii) și al științei (în ordinea ființei). Dar deasupra științei și a demonstrațiilor sale, se află intuiția principiilor. Datorită faptului că demonstrațiile depind de principii, acestea din urmă nu pot fi obiecte ale demonstrației.

Ele nu demonstrează știința, ci aceasta se demonstrează în lumina lor, iar în măsura în care lumina respectivă este însăși gândirea, intelectul este cel care constituie, în definitiv, cauza științei (*Analiticele Secunde* II, 19, cond.). După toate acestea, nu trebuie să ne mirăm că principiile nu revelează întotdeauna și tuturor totalitatea semnificației lor. Evidența și necesitatea acestora constrâng intelectul pe care îl guvernează cu lumina lor, și care le susține fără a putea transforma însă certitudinea lor în aceea a unei științe, a cărei cauză să fie el însuși. Nu trebuie să ne apropiem de aceste inteligibile decât cu respect și modestie. Cele câteva formulări simple, care sunt folosite pentru a le expedia sumar, nu reprezintă tautologii decât pentru cel care nu încearcă să le scruteze profunzimea.

Într-un al doilea sens, dar care îl implică pe primul, Sfântul Toma urmează calea lui Augustin, aceeași cu a filosofiei creștine, hrănind-o din interior și conferindu-i o bogăție infinită. Remarcabil este faptul că, la Sfântul Toma, cele două căi devin una singură, care este a sa și în care ele sunt indisociabile, chiar și atunci când Toma reușește să le indice, fiecare din acestea devenind în mod identic cealaltă. Universul cunoscut de om va fi format de acum înainte din lucruri create după asemănarea unui Dumnezeu a Căruia esență, adică actul de a fi, este în același timp origine și model. Intelectul care cunoaște aceste lucruri este, la rândul său, efect și imagine a aceluiași Dumnezeu. Într-o asemenea doctrină, pentru care în natură totul este natural, dar în care natura constituie în mod esențial un efect și o imagine divină, se poate spune că natura însăși este sfântă. Așadar, nimic surprinzător în faptul că primul inteligibil „citit“ într-un astfel de real de către un atare intelect este noțiunea primă a ființei, și că, prin originea menționată, aceasta depășește în întregime intelectul care o concepe.

Iată adevărul întrevăzut de cei care susțin pe nedrept unitatea intelectului agent; deși ei se înșală în această privință, rămâne adevărat faptul că Aristotel numește intelectul nostru agent o lumină pe care sufletul nostru o primește de la

Dumnezeu. În acest sens, este și mai corect să spunem împreună cu Augustin că Dumnezeu iluminează sufletul al cărui soare „inteligibil“ este. Privite din perspectiva înălțimii teologice pe care am atins-o, aceste dispute filosofice referitoare la detalii scad în intensitate. Augustin susține că a cunoaște înseamnă a contempla în suflet o reflectare a ideilor; potrivit lui Aristotel, cunoașterea este un act al intelectului agent care iluminează inteligibilitatea sensibilului. Structura celor două doctrine este diferită, însă, în ultimă instanță, ele concordă: „este puțin important să se afirme că aceleași inteligibile participă la Dumnezeu (prin intermediul intelectului) sau că este lumina care produce inteligibilele“ (DSC II, 8 m). În orice caz, la originea cunoașterii se află Dumnezeu.

De la Sfântul Toma însuși până la interpreții săi recenți, acest adevăr a fost adesea pierdut din vedere; exagerat, el s-a pervertit uneori, căzând în ontologism; redus, prin reacție, la limitele unui empirism aproape fizic, s-a desprins de originea sa, care este ființa lui Dumnezeu însuși. Păstrat în propria plinătate, adevărul se prezintă ca o doctrină naturalistă asemănătoare celei a grecilor, dar în care natura, întrucât depinde de Dumnezeu în însăși existența sa, este plină de o sevă divină și, pentru a spune astfel, înseamnă întotdeauna infinit mai mult decât ceea ce este.

Acest lucru, care este adevărat atât despre cunoaștere, cât și despre ființă, ar trebui să fie suficient, pentru a înlătura fantasma unei metafizici bazate doar pe formulări regulative. Cunoașterea pornește de la anumite noțiuni, desigur abstracte, dar care sunt dotate cu un conținut extras din domeniul realului de către un intelect a cărui lumină o regăsește, printre forme, pe aceea a cărei amprentă el este în noi. Mai mult decât oricare alta, noțiunea primă a ființei reprezintă pentru metafizică un dat, înțeles așa cum este, dar totodată clarificat de lumina Celui Ce Este, cauză a oricărui intelect și a oricărui inteligibil. Acest dat, precum și experiența intelectuală pe care o facem, constituie adevăratul principiu al metafizicii. Întreaga Cunoaștere filosofică este virtual conținută în sensul termenului „este“. Nu trebuie să-1

transformăm, așa cum obișnuim uneori să spunem, într-un „punct de plecare“. S-ar cuveni să ne oprim îndelung asupra acestui fapt și să nu ne îndepărtăm de el decât pentru a reveni cât mai curând posibil. Ființa este cea mai universală și mai evidentă dintre noțiuni, însă și cea mai misterioasă, așa cum este potrivit, de altfel, pentru Numele însuși al lui Dumnezeu.

Divergențele dintre metafizicieni au avut întotdeauna această cauză. După cum afirmă foarte bine Suarez, *an ens sit* este evident, în vreme ce *quid sit ens*, *nu* (MD 1, 2, proem). Ceea ce înseamnă *ens* nu este un cuvânt, ci un lucru; doar că acest lucru este atât de simplu, încât nu poate fi definit, ci doar descris. Orice metafizică presupune, deci, o noțiune a ființei, dată spre reflecție metafizicianului ca un adevăr al acestei viziuni simple, pe care Aristotel o justifică prin superioritatea transcendentă a intelectului față de principiile pe care le formulează. Nu există o știință a cauzei științei; de aceea, controversele între marile metafizici sunt inutile, cât timp ele se combat reciproc în planul concluziilor, fără a se confrunța inițial în cel al principiilor. În toate filosofii creștine Dumnezeu este ființa, așa cum precizează Augustin: „El este *Esté*“; dar *este* înseamnă pentru unul Imuabilul, iar pentru altul, acel ceva a cărui natură este de a exista (*natura existendi*, *natura essendi*). Pentru alții ființa este esența reală, principiul profund și rădăcină a tuturor acțiunilor și operațiilor care sunt adecvate subiectului. Nu trebuie să se obiecteze că noțiunile în cauză sunt cele ale ființei reale, și nu ale ființei raționale de care se ocupă metafizica. Dacă s-ar întemeia doar pe o noțiune abstractă, metafizica nu ar fi decât o logică. Ca știința reală, filosofia primă se sprijină pe ființa care este și, de aceea, după cum afirmă în mod pertinent Suarez (MD II, 2, 29), dacă nu ar exista Dumnezeu sau îngerii, nu ar mai exista nici metafizică.

Nici o urmă de scepticism în aceasta; cerem doar să nu fim constrânși să interpretăm rolul lui *indisciplinatus*, demonstrând ceea ce natura interzice să fie demonstrat. De altfel, putem demonstra că primul principiu este ființa; chiar și cei care îl

contestă, așa cum procedează într-un anumit sens și Descartes, sunt obligați să se folosească de el. De fapt, ce afirmă Descartes când spune: „Eu sunt“? Este posibil, și totodată necesar, ca un metafizician să confrunte îndelung înțelesul pe care îl atribuim principiului prim cu conținutul experienței. Dacă poate descoperi un sens al termenului care să dea seama de toate proprietățile ființelor, întrucât acestea sunt ființe, ordonându-le în gândire conform ordinii pe care ele o respectă în realitate, filosoful va adopta noțiunea respectivă fără rezerve, ezitări sau dubii. Ea va deveni pentru el principiul prim, și aceasta în modul cel mai cert, pentru că, așa cum el însuși o concepe, noțiunea în cauză îl dispensează de toate celelalte, prin aceea că le include într-o manieră eminentă, în vreme ce acestea, considerate împreună, nu egalează inteligibilitatea sa.

Prin urmare, metafizica este știință începând din momentul în care, luând în posesie principiul, începe să deducă din el consecințele. Dar, destinul doctrinei rezidă în înțelegerea principiului. Arareori vom putea surprinde un metafizician veritabil contrazicându-se. De la bun început trebuie să luăm atitudine față de doctrine și să reflectăm noi înșine îndelung asupra primului demers al înțelegerii care formează principii, înainte de a ne angaja la aceasta. Capacitatea principiului de a clarifica realul sub toate aspectele sale va confirma fără îndoială, pe măsură ce se va constitui doctrina, adevărul său, însă ceea ce determină în mod esențial certitudinea acestuia este evidența proprie principiului, sesizat de intelect chiar în actul prin care-l concepe. Dacă am înțeles sensul principiului, doctrina se va dezvolta în lumina acestuia; el nu constituie adevărul, ci doar face posibilă apariția sa.

Metafizica nu trebuie învățată printr-o aderare la seria concluziilor. Dialectica triumfă aici atât de ușor, încât poate să deducă corect toate concluziile dintr-un principiu fără să vadă adevărul sau să înțeleagă semnificația acestuia; de unde și impresia pe care o încearcă adversarii în cadrul disputelor, aceea de a fi în mod constant neînțeleși; și ei chiar sunt astfel, în măsura

în care fiecare evaluează suita de consecințe a celui alt în lumina propriei înțelegeri a semnificației principiilor.

Un bun maestru în filosofie nu procedează în acest mod . După ce a reflectat el însuși îndelung, spune ceea ce înțelege și încearcă să-i conducă și pe ceilalți spre înțelegerea aceluiași lucru. De aceea, înainte de a întreprinde demonstrarea demonstrabilului, el explică adevărul nedemonstrabil pentru a-i dezvălui evidența.

Este o întreagă artă. La fel de veche ca și metafizica, ea este atât de cunoscută încă din vremea lui Platon, încât nu mai este nevoie să insistăm. Pornind de la imagini, trebuie să le depășim, pentru a atinge, ca printr-o iluminare, inteligibilul. Oricât de puțin va fi ceea ce înțelegem din acesta, va trebui să pretindem înțelegerii să suscite în ceilalți vederca sa, începând prin analiza ostensivă a conținutului noțiunii. Și acest lucru nu se va întâmpla decât dacă vom coborî din nou „sub“ ea, de fiecare dată când judecata va explicita inteligibilitatea simplă. Ne putem îndepărta de ea, cu condiția să nu încetăm nicio clipă să o păstrăm asemenea unui chip frumos de care trebuie să ne îndepărtăm pentru a-l vedea. Așadar, este necesar ca explicitarea acesteia să aibă loc în cadrul contemplării inteligibile înseși. Aceasta nu are nevoie să meargă foarte departe, căci își este suficientă șieși, și, în ceea ce-i privește pe alții, ea poate doar să le treacă înaintea ochilor pentru a-i invita să se pună în mișcare. De altfel, aflată în legătură cu aprehensiunea simplă, unde ia naștere prima judecată, ei îi vor lipsi curând cuvintele, așa cum putem să ne dăm prea bine seama din ceea ce a fost spus.

VII. CHEIA DE BOLTĂ

... ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur,
potest sacra doctrina, una existens, condiderare sub una
ratione , inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia...

ST, I, 13

Ideile mor când nimeni nu le mai gândește; ele nu mai subzistă atunci decât în Dumnezeu. Putem astfel să lăsăm să moară chiar și modalitățile de a gândi împreună cu obiectele lor formale, principiile și metodele lor. Este adevărat că unora dintre acestea le-a trecut vremea, dar sunt mult mai puține decât am crede, pentru că nu există monument al gândirii umane care, oricât ar fi de abandonat de secole, odată redescoperit, să nu surprindă prin ceea ce oferă încă pentru a fi admirat și învățat.

Paradoxul situației actuale a tomismului în Biserică este acela că, deși departe de a fi dat uitării sau neglijat de aceasta, fiind recomandat și chiar prescris ca normă doctrinală a sa, mulți creștini preferă, cu toate acestea, alte teologii. Nu ține de datoria teologiei și nici de cea a filosofiei să reflecteze asupra acestui fapt; doar autoritatea Bisericii are competența să vorbească despre el. Nu intențiile bune sunt însă cele care trebuie schimbate aici; chiar și tomistul ar prefera ca obiectul consimțământului său liber să nu fie cumva impus „de sus“ altor persoane care, judecând pe cont propriu, nu-și pot imagina că este posibil să-și afle bucuria în aderarea minții și a inimii la ceea ce ei ignoră, înțeleg greșit sau răstălmăcesc în totalitate. Pentru aceștia se pot găsi scuze, dintre care cea mai importantă este raritatea și dificultatea cunoașterii teologice. În cărți există multe lucruri referitoare la aceasta, dar atâta vreme cât ea nu a prins viață în mintea unui om existent în mod actual, el nu știe despre ce este vorba .

Acțiunea însăși de a-i conferi ființă, mișcare și viață depășește mijloacele majorității oamenilor, a căror ambiție supremă în această privință trebuie, practic, să se limiteze la mult mai puțin. Există filosofi care se succed în decursul secolelor. Există, în egală măsură, teologi ale căror opere le deținem, însă mulțimea cititorilor pe care noi o reprezentăm nu poate face altceva decât să participe la ceea ce sunt o adevărată gândire filosofică și o gândire teologică *veri nominis*. Fiecare dintre noi face o alegere potrivit nivelului său. În marea majoritate a timpului noi nu gândim decât prin intermediul *participării* noastre.

Teologul însuși cunoaște dificultatea respectivă, întrucât, în tentativa sa de a formula clar ceea ce gândește – și aceasta înseamnă propriu-zis „a gândi” –, el se adresează atât sieși cât și celorlalți. În loc să se odihnească în lenta oscilație interioară a unei minți care vede concluziile în principii și invers, el trebuie să coboare din stabilitatea intelectului, pentru a ceda mișcării rațiunii. Dar aceasta este o altă problemă. Masa obscură a cunoașterii se scurge în fragmente mici, unul câte unul, pentru a nu spune picătură cu picătură. Pana nu scrie cărți, ci fraze, cuvinte, litere și, în fine, semne ale căror goluri și plinuri permit gândirii să se exprime doar prin intermediul elementelor disjuncte în spațiu și care se succed în timp. Ultimul articol al *Summei Teologice* pe care l-a scris Sfântul Toma este în mod organic, vital, legat de primul. Însă continuitatea care le unea în mintea autorului lor nu există pentru noi decât sub formă de imitație, atunci când mintea noastră reproduce docil o ordine care i-a fost sugerată din exterior.

Din aceste motive, și din multe altele a căror analiza s-ar putea prelungi la infinit, teologia Sfântului Toma nu pătrunde cu ușurință în spiritul nostru, așa cum este în ea însăși. Obstacolul cel mai greu de surmontat pentru a o putea primi în întregime este tendința (atât de comună

astăzi) de a o divide în două părți: într-o filosofie a cărei metafizică ar fi, la Sfântul Toma, opusul teologiei naturale a lui Aristotel, și într-o „doctrină sfântă” sau o teologie supranaturală, întemeiată pe revelație. Este adevărat că Sfântul Toma a distins în mod riguros cele două ordini, care sunt cea a naturii și a supranaturalului, a rațiunii și a revelației, a metafizicii și a teologiei propriu-zise. Orice atac împotriva acestei distincții reprezintă o trădare a gândirii și a operei sale. Dar este de asemenea adevărat că aportul său la teologia scolastică a fost acela de a-i fi conferit o unitate structurală, bazată pe modul particular în care utilizează filosofia, pe de o parte, expunând-o în lumina revelației, care îi permitea rațiunii să citească aici noi adevăruri, pe de altă parte, obținând o filosofie atât de perfecționată, încât să-i furnizeze teologiei revelate un limbaj, o metodă, tehnici și noțiuni a căror utilizare să fie suficient de validă pentru a-i putea permite să ia forma unei științe.

Așadar, este vorba chiar despre faptul de a vedea adevărul fiecărui lucru cu o viziune universal comprehensivă și în același timp simplă, cumva în maniera în care Dumnezeu cunoaște totul în unitatea științei Sale, care este însăși ființa Sa. Când ne gândim la știința lui Dumnezeu, nu ne mirăm că teologia, care nu este decât o imagine finită, fluidă și aproximativă a celei dintâi, a fost considerată de Sfântul Toma ca un fel de pai. Dar nu există pai fără bob. Săracă în comparație cu știința lui Dumnezeu, această teologie este însă divină în raport cu știința noastră. De aici, entuziasmul controlat, dar înflăcărat, cu care vorbește Sfântul Toma despre teologie. Fără nici un dubiu, acesta este modul în care trebuie explicată preferința sa pentru acele „inducții” recapitulative la care el recurge cu plăcere atunci când are ocazia. Aceste priviri de ansamblu, în care totalitatea realului sau cel puțin o latură a universului se dezvăluie în întregime privirii în

unitatea organică ce ține de structura și ordinea sa, sunt poate analogon-ul uman cel mai puțin imperfect al științei integrale și deplin unificate, care este esența divină , așadar ființa divină însăși.

Opririle făcute de-a lungul traseului constituie recompensa efortului analitic depus de teolog, obligat de necesitățile metodologice să dividă și să subdividă întrebările și răspunsurile, prevăzând obiecțiile și oprindu-se să le discute, îndepărtând echivocurile, dar fiind în pericol de a da naștere altora prin dorința sa, căreia îi cedează, de a da seama referitor la ceea ce este adevărat în alte doctrine sau legitim în alte limbaje. Asemenea unei lumini care se arată și se dispersează, lumina gândirii care se explică își pierde din intensitate.

Trebuie, așadar, să ne folosim de ocaziile rare în care teologul se abandonează bucuriilor contemplației teologice, când privirea sa îmbrățișează maximum-ul de adevăr în viziunea cea mai simplă. În lumina intelectului, rațiunea parcurge cu agilitate spațiul infinit care se întinde între cauza primă și cele mai umile dintre efectele sale. Distincția fundamentală între ceea ce ține de natură și ceea ce ține de har nu a fost, în mod sigur, uitată și, cu atât mai puțin, eclipsată, însă o perspectivă considerată din punctul de vedere al lui Dumnezeu trebuie să ne permită să cuprindem totul cu o singură privire, în unitatea unei ordini în care toate diferențele se păstrează la locurile lor.

Orice lector asiduu al Sfântului Toma cunoaște câteva dintre aceste momente și ar putea cita astfel de pasaje în care se poate asculta, în puritatea sa, vocea aceleiași teologii . Iată unul din ele, redat cât mai fidel mod posibil, dat fiind că trebuie să traducem gândirea Sfântului Toma într-o limbă mai puțin precisă decât a sa, dar cu intenția de a fi fideli și respectând continuitatea perfectă care îi este esențială. Originalul, singurul martor, vorbește cu o forță de neegalat, însă, tocmai de aceea scopul acestei experiențe

nu este de a substitui o copie unui model; din contră, am vrea să conducem, pentru propriul folos, cititorii, elevii și prietenii spre acesta.

Problema este, prin urmare, să știm „dacă, în divin, există posibilitatea de a genera“ (QDP 2,1). O neagă cincisprezece obiecții și, la drept vorbind, este ușor să le găsim. Întreg Arianismul, existând deja de secole, întotdeauna refutat sau conținut, dar co-esențial rațiunii naturale înseși, este expus aici. Putem admite că Dumnezeu este Ființa, dar cine poate accepta că El este Tatăl? Acest lucru este posibil doar prin credința în Fiul. Prin urmare, este sigur de la bun început că problema aparține în mod legitim celui „fapt revelat“, a cărui esență este de a transcende viziunea rațiunii naturale și care, prin aceasta, constituie materia proprie speculației teologice. Nici o metafizică nu va putea vreodată să demonstreze că Dumnezeu are puterea de a genera; totuși, dacă o are, nu vom putea defini acest adevăr cu exactitatea dorită, fără a-l situa printre alte adevăruri, al căror sens este pătruns mai bine de rațiunea naturală, deși ea nu le înțelege integral. Să-l lăsăm pe Sfântul Toma să se exprime în maniera proprie și să teologizeze așa cum dorește:

„Drept răspuns, trebuie să spunem că natura oricărui act este de a se comunica în măsura posibilului. Fiecare agent acționează, prin urmare, în măsura în care este în act. De altfel, a acționa înseamnă în mod evident a comunica acel ceva prin care agentul se află în act, în măsura în care acest lucru este posibil. Or natura divină este act într-un mod suprem și pur. Așadar, ea se comunică pe sine creaturilor în măsura posibilului, doar prin intermediul unei asemănări, lucru pe care oricine îl poate înțelege, pentru că fiecare creatură este o ființare (*ens*), întrucât se aseamănă cu o astfel de Natură. Dar credința catolică îi atribuie și un alt mod de comunicare, în măsura în care această Natură se comunică într-un mod

aproape natural, astfel încât, celui căruia îi este comunicată umanitatea este om, la fel cum și cel căruia îi este comunicată dumnezeirea, nu va fi doar asemănător cu Dumnezeu, ci va fi chiar Dumnezeu.

Trebuie să remarcăm că natura divină diferă de formele materiale din două puncte de vedere. În primul rând, prin faptul că formele materiale nu sunt subzistente, ceea ce determină ca, în cazul omului, umanitatea să nu fie același lucru cu omul care subzistă, în vreme ce Dumnezeirea este, din contră, același lucru cu Dumnezeu, natura divină fiind, prin urmare, subzistentă. Cealaltă diferență este aceea că nici o formă sau natură creată nu poate fi propria ființă (*suum esse*), în timp ce însăși ființa lui Dumnezeu este cea care constituie natura și esența Sa, de unde rezultă că numele Său propriu este *Qui est* (*Exod 3, 14*), pentru că este numit așa pornind de la forma sa proprie.

În schimb, în ființele acestei lumi inferioare, forma nu subzistă prin ea <însăși>. Prin urmare, este necesar ca în acel ceva căruia ea îi este comunicată să existe altceva, prin intermediul căruia această formă sau natură să primească subzistența. Este vorba despre materie, în care subzistă formele și naturile materiale¹⁸. Dar de vreme ce natura sau forma materială nu reprezintă ființa sa, aceasta primește ființa în măsura în care este primită în ceva diferit de ea. De aici reiese că umanitatea nu este una cum se găsește în Socrate și Platon, ci este o caracteristică unică a noțiunii sale.

Din contră, în comunicarea prin care este transmisă natura divină, ea însăși fiind subzistentă prin sine, nu este nevoie de nimic material pentru ca ea să primească subzistența. Așadar, aceasta nu este primită în ceva ca

¹⁸ „... materia quae subsistit formis materialibus...“; literal: care subzistă sub formele corporale, în sensul latinei târzii: *sub -sistere*, a susține

într-o materie, ceea ce are drept urmare faptul că lucrurile generate astfel sunt formate din materie și formă. Mai mult, deoarece esența însăși este ființa sa, ea nu primește ființa prin ipostasurile în care s-ar afla. Această natură, deci, există în virtutea unei singure ființe în cel care o comunică și în cel căruia îi este comunicată, ea rămânând aceeași din punct de vedere numeric, atât în unul cât și în celălalt.

Putem găsi un exemplu destul de satisfăcător al comunicării menționate în activitatea intelectului. Într-adevăr, ea însăși spirituală, natura divină poate fi explicată mult mai ușor cu ajutorul exemplelor spirituale. Atunci când intelectul nostru concepe quidditatea unui lucru oarecare, subzistent în sine în afara sufletului, are loc un fel de comunicare a acestui lucru care există în sine. Intelectul nostru receptează, într-un anumit fel, de la acest lucru exterior forma sa, astfel că, atunci când există în intelectul nostru, forma inteligibilă provine, într-o manieră sau alta, din lucrul exterior. Doar în măsura în care lucrul exterior posedă o altă natură decât aceea a subiectului înzestrat cu înțelegere, existența formei conținute în intelect este diferită de cea a lucrului subzistent prin sine.

Toate acestea sunt adevărate, în cazul în care ceea ce concepe intelectul nostru reprezintă propria sa quidditate. Într-adevăr, pe de o parte, însăși forma care este înțeleasă de ființa cunoscătoare va fi cea proferată de intelect, atunci când acesta o concepe. Astfel, se păstrează o anumită unitate între forma concepută, care provine, și lucrul din care ea provine. De fapt, și una și cealaltă au o ființă inteligibilă: una posedă ființa intelectului, iar cealaltă o deține pe aceea a formei inteligibile, care se numește verbul intelectului. Totuși, pentru că intelectul nostru nu se află, prin esența sa, într-un act perfect de cunoaștere și, în plus, pentru că intelectul omului nu este același lucru cu natura umană,

rezultă că, deși verbul în cauză se află în intelect și este adecvat acestuia, el nu este identic cu esența intelectului, ci reprezintă o asemănare exprimată a sa. În cazul conceperii unei forme inteligibile de acest gen nu există o comunicare a naturii umane, așa cum trebuie să se întâmple pentru a putea vorbi de o generare propriu-zisă, care necesită comunicarea unei naturi.

Totuși, așa cum, atunci când intelectul nostru se înțelege pe sine, aflăm un anumit verb care provine din acesta și care seamănă cu cel în care își are originea, tot astfel găsim în divinitate un Cuvânt care Se aseamănă Celui din care provine. Această procesiune este superioară din două puncte de vedere celei a verbului nostru. În primul rând, acesta este diferit de esența intelectului nostru, după cum s-a spus; dimpotrivă, fiind prin esența sa într-un act perfect de cunoaștere, intelectul divin nu poate recepta nicio formă inteligibilă care să nu fie esența sa. Verbul său are, așadar, aceeași esență ca și el. În plus, de vreme ce natura divină este propria sa actualitate, comunicarea care are loc în ea într-o manieră inteligibilă are loc și în mod natural, astfel că o putem numi generare, iar în această privință, cuvântul lui Dumnezeu depășește procesiunea verbului nostru. Augustin menționează acest mod de a genera.

Dar noi vorbim despre intelect în felul nostru, și anume în cel împrumutat de acesta de la lucrurile inferioare din care își dobândește cunoașterea. Și cum în cazul lucrurilor inferioare nu atribuim niciodată o acțiune fără a stabili un principiu al ei, pe care îl numim potență, tot astfel procedăm și atunci când este vorba despre divin, în măsura în care în Dumnezeu nu există diferență între potență și actualitate, așa cum se întâmplă în cazul lucrurilor create. Acesta este motivul pentru care, stabilindu-se în Dumnezeu o generare, lucru pe care noi îl înțelegem ca pe o acțiune, trebuie să admitem că el are

puterea de a genera și să-i atribuim astfel o capacitate generatoare “.

Metoda este evidentă. Teologul susține, prin intermediul credinței, că în Treimea creștină există un Tată și un Fiu, însă această relație de paternitate și de filiație, pe care o cunoaștem bine din experiență, implică din partea tatălui capacitatea de generare; așadar, problema este de a ști dacă în cazul Divinității, ca și în cel al obiectelor finite ale experienței, trebuie să vorbim de o facultate de generare.

Dacă am răspunde negativ, ce s-ar întâmpla? Ar trebui să renunțăm să vorbim de Dumnezeu Tatăl și, prin urmare, de Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru. Iată, așadar, că obiectul cel mai nemijlocit al credinței creștine va fi eliminat în măsura în care este golit de semnificație. Teologia, în loc să ne ajute în ce privește înțelegerea credinței, o va face de neconceput.

Vom spune atunci că Dumnezeu este într-adevăr Tatăl, dar că El este astfel, fără să posede capacitatea de a genera? Rezultatul ar fi același, pentru că *de divinis loquimur secundum modum nostrum*, aceasta fiind singura noastră opțiune (în eventualitatea că nu renunțăm să vorbim despre ele). Orice ființă cunoscută de noi și capabilă să genereze posedă, prin definiție, capacitatea de a face acest lucru. A vorbi despre un părinte fără capacitate de a genera echivalează cu a nu spune nimic. Sfântul Toma pretinde teologului ca el să își asume în totalitate responsabilitatea limbajului său și, fiind nevoit să utilizeze cuvinte umane, să nu le folosească golindu-le de orice sens care poate fi conceput. Întrucât Dumnezeu-Fiul este generat de Tatăl, Tatăl este Cel care posedă, prin urmare, capacitatea de a genera: *est potentia generativa in divinis*.

Astfel se prezintă momentul afirmativ al teologiei; dar teologul nu ar putea să-și mai atingă scopul, dacă ne-ar lăsa să credem că Dumnezeu este Tatăl și că are capacitatea de generare, în același sens în care acest fapt este adevărat pentru ființele finite a căror experiență o avem. Înțelegerea credinței, atât cât este posibil, va cere teologului un efort pentru a depăși reprezentările în cauză, așadar, pentru a elimina din noțiunea de generare tot ceea ce, legând-o de ființa finită, ar face-o să devină inaplicabilă pentru Dumnezeu.

Este tocmai ceea ce a făcut Sfântul Toma, nu doar referitor la noțiunea de generare, ci și interpretând cu o atenție critică ascuțită fiecare din exemplele pe care le-a împrumutat, pe parcurs, funcțiilor cognitive prin care intelectul „concepe“, adică „generează“ conceptele sale.

Nu putem sesiza maniera în care se împlinește această purificare teologică, fără a remarca principiul de la care pornește: noțiunea de Dumnezeu ca act pur de existență, a cărei esență este în mod identic ființa, *Ipsum Purum Esse* sau *Natura Essendi*. Nu există nici măcar un moment în această dialectică în care noțiunea amintită să fie pierdută din vedere; mai mult decât atât, aceasta este pentru ea chiar resortul, forța, viața: *ipsum esse Dei est eius natura et quidditas; ipsa essentia est suum esse*; în noi însă, *aliud est esse formae intellectus comprehensae, et rei per se subsistentis*. La fiecare pas găsim una din operațiile al căror proces este descris în cele două *Summe*: reducerea acțiunii la potență, a potenței la natură, a naturii la esență și a esenței la *esse*, adică, în ultima analiză, la Este din Cel Ce este.

Așadar, va fi IMPOSIBIL să profesăm teologia Sfântului Toma fără să acceptăm, în același timp, noțiunea sa de Dumnezeu și, implicit, noțiunea sa de ființă. Unii consideră că propria gândire concordă suficient cu cea a lui Toma, punând în relație concluziile sale teologice cu noțiunea de Dumnezeu conceput ca Ființă, dar acest

lucru nu este suficient dacă, în același timp, ființa nu este concepută în maniera Sfântului Toma.

De aici provin multe dintre dificultățile pe care le întâmpină anumite teologii. Prin identificarea lui Dumnezeu cu ființa, ele se află în acord cu Sfântul Toma, însă nu cu adevărat, pentru că ființa la care se gândesc este înainte de toate cea a esenței (*essentia*, entitate) sau, și mai bine, a unei ființări (*ens*) a cărei esență există prin intermediul cauzei sale. Această ființă a esenței se prezintă intelectului sub forma unei idei prime, cel mai adesea concepută ca aceea a ființei în mod simplu posibil, nedeterminate, nelimitate, infinite și universal aplicabile la tot ceea ce este. Această noțiune de ființă este asemenea unui dublu abstract și formal al ființei reale în general. Dar ființa în general nu există întrucât este generală. În mod evident, o astfel de noțiune nu poate fi obținută imediat pornind de la experiență. De aceea, suntem în mod irezistibil tentați, pentru a-i explica originea, să considerăm ideea abstractă de ființă drept formă a intelectului nostru, imprimată în acesta de Dumnezeu și prin care totul este inteligibil pentru noi, la fel cum totul este subzistent în Dumnezeu ca efect și imagine creată. De aici rezultă, împotriva intenției reale și a concepției exprimate de autorii lor, reproșul făcut acestora referitor la „ontologismul” de care nu se fac^{ta5} vinovați și pe care îl resping cu toată puterea. Aparențele sunt însă împotriva lor; maeștrii iluștri în teologia tomistă au fost văzuți expunându-se în mod gratuit obiecției (care aprobă uneori, condamnarea) de a nu fi distins adevărata noțiune de ființă sau de a o fi pierdut din vedere.

Pentru a înțelege doctrina Sfântului Toma trebuie să avem în vedere că noetica sa este condiționată în întregime de o metafizică a ființei, și că aceasta reclamă o noțiune a ființei, astfel încât ea să conțină în sine, și să ofere imediat, ceea ce leagă, precum și ceea ce distinge

finitul de cauza sa primă. Începând din acest prim moment, devine imposibil să concepem finitul ca fiind independent de cauza sa și să-l confundăm cu ea. Nimic nu există fără Dumnezeu și nimic nu este Dumnezeu.

Toți teologii susțin acest lucru, iar diferențele dintre ei constau doar în modul în care o fac; ele sunt însă importante, dacă nu în mod direct pentru mântuire, care constituie scopul suprem al revelației, atunci măcar pentru înțelegerea credinței, care este scopul propriu teologiei. Or, ceea ce afirmă Sfântul Toma cu privire la această problemă este tocmai că noțiunea primă formată de intelect *nu* reprezintă o noțiune a ființei atât de nedeterminată încât să fie adecvată atât lui Dumnezeu cât și creaturilor. Din contră, noțiunea primă care este principiul prim în ordinea aprehensiunii simple, este aceea a ființării (*ens*), proprie creaturii concepute ca „ceea ce are ființă“ (*habens esse*) și, prin urmare, inaplicabilă lui Dumnezeu în această formă. De fapt, Dumnezeu nu este o ființare, El *nu are* ființa, El *Este*¹⁹.

Dacă suntem atenți, vom înțelege de ce, în virtutea acestui adevăr, anumite dovezi ale existenței lui Dumnezeu

¹⁹ Este ceea ce nu au înțeles filosofi creștini care au identificat succesiv *lumina rațiunii*, *ființa* din gândire, *esența* ființei și, respectiv *ideea* ființei. Echivalențele respective vizează o facilitare a sintezei dintre o metafizică a ființei de natură tomistă și o noetică a iluminării de sorginte augustiniană. Însă nu aceasta este maniera în care trebuie procedat. Prezența intimă a Dumnezeului augustinian în gândire se regăsește cu ușurință în tomism, sub forma imanenței universale a lui Dumnezeu în creație. Prezent în toate lucrurile, conform naturii fiecărei ființe, El este suflet pentru suflet, iubire pentru iubire și intelect pentru intelect. În acest sens Ființa cauzează în noi, în măsura în care suntem ființe înzestrate cu o cunoaștere de ordin intelectual, noțiunea abstractă de ființă. Doctrinile neaugustinieniene nu se declară satisfăcute de tomismul mutilat care le este prezentat, și au dreptate, însă ele s-ar scuti de tentative de sinteză sortite eșecului, dacă ar împinge reflecția dincolo de *ideea* de ființă, până la actul însuși al ființei. Fără actul de a fi nici o teologie nu poate să o înlocuiască pe cea a Sfântului Augustin.

pe calea cauzalității sunt, la Sfântul Toma, posibile și, totodată, necesare. Sunt posibile în măsura în care, pornind de la ființă, putem urca spre ființă în calitate de cauză a ceea ce ființarea (*ens*) posedă din ființă (*esse*). Sunt necesare, pentru că, pornind de la experiența sensibilă a ființei unei ființări oarecare, și nu de la noțiunea nedeterminată de ființă în general, nu putem descoperi în noțiunea de *habens esse*, pe cale analitică și cumva *apriori*, noțiunea de *esse* pur, subzistent prin sine, ca și cum ar fi pentru el însuși propria sa esență. Astfel, este necesară o dovadă inductivă, al cărei singur mijloc conceptibil să fie cauzalitatea.

În același timp, sesizăm motivul profund pentru care doctrina Sfântului Toma, salvată astfel de ontologism încă de la bun început, se orientează imediat înspre acea teologie negativă și transcendentă care moștenește, în tot ceea ce avea ea mai profund, teologia greacă. Căci, dacă pornim de la ceea ce posedă ființă sau ființare, postulat ca obiect propriu al intelectului uman, este de la sine înțeles că ființa pură, care este Dumnezeu, ne scapă inevitabil. Este imposibil pentru noi să ne imaginăm un *Este* subzistent în sine, fără sprijinul unui „ceea ce“. Oricare ar fi numele pe care îl atribuim lui Dumnezeu, va trebui întotdeauna să adăugăm că în El acest nume semnifică natura, care este substanță și, totodată esență, așadar, *ipsūm purum esse*. Nu este posibilă nici o reprezentare a ființei pure, pentru că, în ultimă instanță, omul de aici, de pe Pământ, îl poate înțelege pe Dumnezeu doar prin iubire, dincolo de afirmații și negații, în tenebra mistică. De aceea Sfântul Toma nu afirmă doar că ființa lui Dumnezeu ne este puțin cunoscută; l-am surprins folosind chiar termenul „necunoscută“. Să ne amintim: *Esse Dei est ignotum*.

Transcendența absolută a lui Dumnezeu nu poate fi exprimată corect decât cu ajutorul unui limbaj metafizic, în care, pentru a vorbi cât mai exact posibil despre aceasta,

trebuie spus despre Dumnezeu că nici măcar termenul de *ens* nu I se potrivește exact, întrucât Dumnezeu este în stare pură și exclusiv acel ceva prin care finitul aparține ordinii ființării, datorită participării sale la ființă. Nu ne vom putea îngădui nici o libertate de limbaj față de această teologie, căci doar în cazul în care o vom urma până la vârful acestui pisc dezgolit, ne va lipsi însăși conceptul său. Noțiunea de Cel Ce Este oferă singurul punct de vedere, pornind de la care, cunoașterea noastră despre Dumnezeu, oricât de săracă ar fi, pune la dispoziție, cel puțin, o analogie reală cu cea pe care Dumnezeu o are despre Sine. Cunoscându-Se, Dumnezeu cunoaște tot, iar știința pe care o are despre sine reprezintă esența Sa, care este în El Ființa pură; teologia își datorează capacitatea sa de a cuprinde dintr-o privire totalitatea ființei, fiind una singură, faptului că ea se constituie în jurul unei noțiuni de Dumnezeu asemănătoare cunoașterii pe care El o are despre sine și despre tot, prin însuși faptului că El *Este*.

Tocmai am văzut că astfel stau lucrurile în discuția referitoare la noțiunea de generare divină. Într-adevăr, în momentul în care abordează această problemă în mod esențial teologică, al cărei răspuns, oricare ar fi, trebuie să rămână pentru noi învăluit în taină, Sfântul Toma amintește în câteva rânduri abundente din punct de vedere doctrinar, noțiunea pur metafizică a actului de a fi, cea mai înaltă dintre cele prin care-L putem onora pe Dumnezeu: *natura cujuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est....Natura autem divina maxime et purissime actus est...;* așadar, aceasta se va comunica, în măsura în care este posibil, și anume, în două moduri: în primul rând, așa cum oricine poate înțelege, ca o cauză ce produce efecte care îi seamănă; apoi, după cum învață credința catolică, prin intermediul unei comunicări aproape naturale, cea în care Dumnezeu generează un Dumnezeu.

Ce sunt toate acestea? Metafizică? Sau vreun

amestec ciudat de rațiune și credință, de cunoaștere naturală și adevăr revelat? Se pot explica în același timp posibilitatea creării lumii și cea a generării Cuvântului? Confundăm noi teologia și filosofia? Nu, iar Sfântul Toma însuși a subliniat momentul în care se produce trecerea de la o ordine la cealaltă: *Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit*. Totuși, el unește fără a confunda, asumând întregul adevăr natural sau supranatural, oricare ar fi originea acestuia, și-l situează la locul său, cel pe care trebuie să-l aibă pentru a corespunde raportului de dependență din planul ființei. Între Dumnezeu și opera Sa există o discontinuitate de ființă, dar și o continuitate de ordin inteligibil, care poate fi redescoperită de rațiune, cu condiția ca aceasta să pornească de la un principiu adevărat. Printr-o atare condiție, fără a-și compromite unitatea, teologia poate să cuprindă totul, considerându-l din punctul de vedere al cunoașterii pe care Dumnezeu o are cu privire la acesta. Astfel, chiar și ceea ce știm în mod natural poate fi revelat, pentru că Dumnezeu cunoaște tot și nu există nimic din ceea ce știe pe care El să nu-l poată revela.

VIII. CAUZALITATE ȘI PARTICIPARE

*... creare convenit Deo secundum suum esse,
quod est eius essentia...*

ST, I, 45,6

Toate teologiile creștine susțin că universul reprezintă lucrarea lui Dumnezeu, Care l-a creat din nimic, printr-un act liber al puterii Sale. Se înțelege de la sine că Sfântul Toma susține aceeași doctrină, însă modul în care o face nu poate fi confundat cu al altora, căci, dacă afirmă împreună cu ei că actul creator are ca efect propriu cauzarea ființei creaturilor, metafizica sa personală a ființei afectează dublu datele tradiționale ale problemei, în ceea ce privește noțiunile de creator, de act al creației și de natură precisă a efectului său.

Cui îi revine, în Dumnezeu însuși, faptul de a crea ? După cum se poate prevedea, răspunsul corect va fi că tot ceea ce, în Dumnezeu, este comun întregii divinități, reprezintă cauza a tot ceea ce este. Totuși, unii teologi ezită, pentru că, într-o perspectivă creștină, crearea universului nu este prima manifestare a fecundității lui Dumnezeu. Pentru a utiliza chiar limbajul Sfântului Toma „purcederea persoanei divine este anterioară purcederii creaturii, și, totodată, mai desăvârșită decât aceasta“ (ST I, 45, 6,1). Într-adevăr, persoana divină purcede printr-o asemănare perfectă cu principiul său, în vreme ce creatura doar printr-o asemănare imperfectă. Prin urmare, se pare că purcederile persoanelor divine constituie „cauza“ procesiunii lucrurilor și că faptul de a crea revine propriu-zis persoanei.

Sfântul Toma nu neagă aceste lucruri, dimpotrivă, însă trebuie să vedem în ce sens ele sunt adevărate. Treimea este angajată în întregime în lucrarea creației, așa cum

putem remarca în limbajul însuși al Bisericii din *Simbolul Apostolic*. Creștinul crede în Tatăl Atotputernic, Creatorul tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, și recunoaște că toate au fost făcute prin Fiul, afirmând, în fine, că Duhul Sfânt este Domnul de viață Dătător. Totuși, dacă observăm cu atenție, persoanele acționează aici în măsura în care includ în ele atributele esențiale ale lui Dumnezeu, adică atributele esenței divine, care sunt intelectul și voința. În același fel în care un meșteșugar acționează prin verbul interior, conceput de înțelegerea sa, și prin iubirea pe care voința sa o are pentru obiectul acțiunii, tot astfel, în Dumnezeu, Tatăl generează creatura prin Cuvântul Său, care este Fiul, și prin iubirea Sa, care este Duhul Sfânt (*ex voluntate Patris cooperante Spiritu sancto*). Aceasta înseamnă că persoanele divine ne conduc spre esența divină. Într-adevăr, ele sunt creatoare în măsura în care cuprind cele două atribute ale esenței.

Dar ce înseamnă oare a urca până la esența divină? În Dumnezeu, esența este ființa însăși. Or, a crea echivalează propriu-zis cu a fi cauză, așadar, cu a produce ființa lucrurilor (*causare sive producere esse rerum*). Să încercăm să înțelegem bine, și dacă este necesar, să îndreptăm încă o dată spre această noțiune fundamentală de *esse* (ființă), concepută ca diferită de aceea a lui *ens* (ființare), pentru că ființa în cauză este cea concepută în mod tomist. Într-adevăr, „pentru că orice ființă care generează , generează ceva care îi seamănă, principiul unei acțiuni poate fi recunoscut din efectul său: ceea ce generează focul posedă natura acestuia. A crea (sau a produce ființa) îi este propriu, așadar, lui Dumnezeu, potrivit ființei sale, care este chiar esența sa (*creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia*) ; dar, deoarece esența este comună celor trei persoane, faptul de a crea nu este propriu doar uneia dintre ele, ci este comun întregii Treimi“ (ST I, 45, 6).

Această noțiune reprezintă cumva nucleul teologiei creației. Așa cum se întâmplă, de regulă, de fiecare dată

când este vorba despre noțiunea de ființă, mintea ezită între conceperea cauzei pornind de la efect, conform ordinii filosofice, și conceperea efectului în funcție de cauza sa, potrivit ordinii teologice. Filosoful creștin face ambele lucruri, căci el teologizează, iar teologul nu renunță să filosofeze. Prin urmare, putem spune că, de vreme ce Dumnezeu este „ființă“ (*esse*), și orice cauză generează un efect care îi este asemănător, efectul propriu al lui Dumnezeu îl constituie ființa creaturii; a crea înseamnă chiar *producere esse rerum* sau, invers, deoarece creaturile sunt ființări în măsura în care au ființă (*esse*), urcând de la ele spre Dumnezeu, putem spune că, pentru a fi cauza lor, El însuși trebuie să fie actul pur de a fi: *ipsum purum esse*. De îndată ce am sesizat sensul noțiunii de *esse*, cele două căi nu reprezintă nimic altceva decât dublul sens al unui și aceluiași drum. Așa cum spunea Heraclit, drumul care urcă este același cu drumul care coboară. Vom reveni asupra acestei probleme. Pentru moment însă, ne vom mulțumi să aprofundăm noțiunea de creație, pornind de la noțiunea de ființă.

Deoarece drumul natural al intelectului este cel al evaluării cauzei prin intermediul efectului, vom spune înainte de toate că a crea o ființare înseamnă a o genera din nimic: *ex nihilo*. În teologia tomistă, această formulare este des înlocuită de altele, precum: *emanarea ființei totale și universale*, sau iarăși: *emanarea întregii ființe începând de la non-ființare, care este nimicul*. Cele două formulări au puncte comune, însă nu se referă la exact același aspect al adevărului. Emanarea ființei universale atrage adesea atenția asupra faptului că, spre deosebire de adevărul conținut în filosofii cum sunt cele ale lui Platon și Aristotel, aici nu există nimic din ceea ce este inclus în noțiunea de ființare care să nu își datoreze ființa actului creator. Sfântul Toma are în vedere mai ales materia, pe care nici o filosofie greacă nu a conceput-o ca fiind

increată. Dimpotrivă, în filosofia creștină, deoarece materia există, ea are ființă. Prin urmare, și acesta constituie un efect al puterii creatoare a lui Dumnezeu.

Prima semnificație ne conduce spre a doua. În mod cert, actul creator reprezintă cauza a tot ceea ce, în ființare, ține, într-un sens oarecare, de verbului „a fi”; dar, în prima și cea mai profundă semnificație a sa, acest verb desemnează actul în virtutea căruia o ființare se situează, într-un fel sau altul, în afara neantului. Tocmai acest act al ființării, *esse*-le său, este efectul propriu actului creator. A genera o ființare (*ens*) în însăși ființa sa (*esse*) înseamnă a o crea pornind de la nimic. Într-adevăr, orice fapt conceptibil, anterior creației, nu poate fi decât un anumit lucru, o specie oarecare de ființare; dar, prin definiție, orice ființare posedă ființa, și, deoarece a crea înseamnă a crea ființa, este necesar ca faptul anterior creației să fie la rândul său creat. În acest sens mai profund, a crea reprezintă generarea întregii ființe (*totius esse*), iar actul creator se referă în primul rând la *esse*-le din *ens*, adică la tot ceea ce, incluzând definiția ființării, o transformă pe aceasta în ceva care este. În domeniul finitului, nimic nu o poate precede, în afară de ceea ce nu este. Dar ceea ce nu este, nu reprezintă nici măcar un *ceea ce*; nu este nimic, ci doar un neant al ființei. De aici, formularea Sfântului Toma: emanarea întregii ființe, pe care o numim creație, are loc *ex non ente, quod est nihil* (ST I, 45, 1).

Aceasta fiind acțiunea creatoare, ea poate să-I revină doar lui Dumnezeu. Într-adevăr, orice altă acțiune care generează ființa are ca efect producerea unui fel sau altul de a fi: a fi om, a fi copac, a fi în mișcare, și așa mai departe; dar creația produce în mod absolut ființa, care este efectul cel mai universal dintre toate, întrucât orice alt efect reprezintă doar un mod particular de a fi. Or efectul cel mai universal nu poate avea decât cauza cea mai universală, care este Dumnezeu. De fapt, este ceea ce

afirmă și Sfântul Toma printr-o formulare a cărei simplitate trădează însă puterea: ființa constituie efectul *propriu* al lui Dumnezeu. Deoarece numele propriu al lui Dumnezeu este Cel Ce Este și deoarece fiecare cauză generează un efect asemănător sieși, este necesar ca ființa creată să fie asemănătoare lui Dumnezeu, El însuși fiind, înainte de toate, ființă. De aici rezultă afirmația reiterată de Sfântul Toma, conform căreia ființa este efectul prim al lui Dumnezeu, pentru că toate celelalte efecte îl presupun: *Illud... quod est proprius effectus Dei creatis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis scilicet esse absolute* (ST I, 45, 5). Dar nu putem considera ființa drept efect propriu al lui Dumnezeu fără să afirmăm în același timp, că doar Dumnezeu are capacitatea de a fi cauză pentru ființă sau de a crea. Concluzia este necesară, pentru că primul efect rezultă din cauza primă. Or efectul prim este reprezentat de ființă : *primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum*; prin urmare, este necesar ca faptul de a conferi ființă ca atare să fie în mod exclusiv efectul primei cauze agente, conform propriei sale virtuți: *secundum propriam virtutem*. Să înțelegem prin aceasta: și nu ca în cazul tuturor celorlalte cauze, întrucât și-ar dobândi eficiența proprie de la o altă cauză (QDP 3, 4). Cauza primă, deoarece este creatoare, constituie cauza oricărei cauzalități.

Să deschidem o paranteză pentru a semnală inutilitatea controverselor care pretind că pot să respingă anumite concluzii pornind de la alte principii decât cele din care provin. Propoziția tomistă, „doar Dumnezeu cauzează ființa“, a devenit o temă de dispută între teologii diverselor școli, uneori chiar și între „tomiști“. Nu există nici unul, până la admirabilul Bañes, care să nu pară confuz în privința sa. Cum este posibil, ne întrebăm, ca o cauză să genereze un efect fără a genera ființa acestuia? Este adevărat, însă totul depinde de nivelul metafizic la care

punem problema. Sfântul Toma este foarte departe de a nega faptul că ființele nu pot să genereze alte ființe; din contră, nimeni nu a afirmat mai energic decât el eficiența proprie a cauzelor secunde. Toate cauzele diferite de Dumnezeu sunt cauze instrumentale a căror ființă (*esse*) provine din cauza primă, și a căror eficiență cauzală se exercită asupra materiilor a căror ființă (*esse*) va fi dată, la rândul său de această cauză primă. Cu alte cuvinte, cauzalitatea proprie cauzelor presupune ființa lor, care îl are doar pe Dumnezeu drept cauză, așa cum efectele acestora, pentru a fi generate, presupun ca materia, forma și toate elementele incluse în structura lor ontologică să fie create și menținute de Dumnezeu. S-ar putea spune, într-o exprimare strict tomistă (de care nici Sfântul Toma nu este întotdeauna legat), că această cauză secundă cauzează tot ceea ce ține de ordinul ființării (*ens*), mai puțin însă ființa sa (*esse*). Sau, mai mult, și aceasta pare să fie formula preferată de Sfântul Toma, cauza secundă nu cauzează ființa, ci o atare ființă sau această ființă. Sfântul Toma nu poate face concesii aici, pentru că a genera ființa *non inquantum est hoc, vel tale* ar însemna a genera ființa în mod absolut; prin urmare, nu ar mai fi vorba despre a cauza, ci despre a crea.

Să revenim la efectul cauzei creatoare. Am afirmat că ea este însăși ființa a ceea ce cauzează. De aici vom putea obține o altă noțiune foarte simplă, deși adesea rău înțeleasă, și anume cea de „participare“. A participa și a fi cauzat reprezintă unul și același lucru. A spune că ființa cauzată este o ființă care participă echivalează cu a spune că aceasta reprezintă efectul propriu al ființei necauzate, care este Dumnezeu. De aceea Sfântul Toma trece atât de frecvent (dar fără a articula mișcarea de trecere), de la ideile de ființă prin sine și de act pur de a fi, la cele de cauză a întregii ființe, de ființă cauzată și de ființă prin participare. Într-o astfel de situație, Sfântul Toma se află

într-adevăr la el acasă, în inima cetății sale metafizice și teologice. Tocmai în acest grup de noțiuni prime, descoperim sensul principiului citat de el fără încetare, și anume că „ceea ce este prin intermediul altuia se reduce la ceea ce este prin sine însuși, ca la o cauză a sa “. În fine, observăm că noțiunea de ființă prin intermediul altuia, sau prin intermediul unei cauze, coincide cu cea de ființă *per modum participationis*. În fine, remarcăm în mod clar legătura care unește noțiunea de ființă creată, sau de ființă care participă, cu noțiunea tomistă de Dumnezeu, act pur de a fi: „Căci este necesar să admitem o ființare (*ens*) care să fie însăși ființa sa (*ipsum suum esse*), iar acest lucru poate fi demonstrat, deoarece trebuie să existe o primă ființare, care să fie act pur și în care să nu se afle nimic compus. Așadar, prin intermediul acestei ființe unice vor fi toate celelalte care nu sunt ființa lor, dar care o au prin participare“. Cei care se întreabă dacă pentru Sfântul Toma creația reprezintă o noțiune accesibilă doar rațiunii naturale, găsesc aici temeiuri pentru a-și înlătura îndoiala. În aceasta avea dreptate Avicenna, afirmă teologul nostru (*Metaph* . VIII, 7 și IX , 4). Apoi conchide: „Astfel, este demonstrat prin rațiune și susținem prin credință că totul este creat de Dumnezeu” (QDP III, 5). Și concordanța menționată este tot de natură teologică.

În acest context trebuie să fim circumspecți față de noțiunea de participare înțeleasă ca act de „a lua parte“, *partem capere*. Sfântul Toma nu exclude nici un limbaj care nu este absolut imposibil de justificat. El tolerează astfel „etimologia“ respectivă, însă raportul dintre participat și participant trebuie să fie înțeles în metafizica sa ca un raport ontologic între cauză și efect. Dacă ne-am aminti acest lucru, am întâmpina mai puține dificultăți în ceea ce privește interpretare anumitor dovezi ale existenței lui Dumnezeu, *quarta via* de exemplu, căci, înțelegese în sensul lor tomist, raporturile dintre *prin altul* și *prin sine* pe care ea

le pune în joc sau se lasă redusă la acestea reprezintă raporturile dintre efecte și cauza eficientă. Acest fapt este adevărat chiar și despre participarea în ordinea cauzei formale, prin asemănare, căci, dacă ea nu ține mai întâi de ordinea ființei, forma însăși nu este nimic. La baza tuturor lucrurilor se află ființa prin sine, care este cauza, și ființele care există prin altul, acestea fiind cauzate. Așadar, pentru cele din urmă, a fi ființări, a fi efectele cauzei prime și a fi participări la Ființă prin sine reprezintă unul și același lucru. Trebuie să ne obișnuim să examinăm aceste noțiuni în toate sensurile, să le vedem născându-se una din alta și să le cuprindem apoi cu o singură privire, ca pe un singur adevăr.

Formulele care evocă acest ansamblu de noțiuni sunt ușor recognoscibile. De exemplu, tot ceea ce este astfel prin participare depinde de ceea ce universal și prin esență (ea amintește adesea de faimoasa formulă metafizică: *unde si esset unus calor per se existens...*); sau, mai mult, ființa prin participare este posterioară ființei prin esență, și mai ales: ceea ce este astfel prin participare, este *cauzat* de ceea ce este prin esență. Totul survine adesea concomitent, chiar dacă dovada că întreaga ființare este creată de Dumnezeu devine, în cele din urmă, o dovadă a existenței Sale, în care toate intuițiile metafizice anterioare, corecte, dar imperfecte, ale celor mai buni dintre metafizicieni, își află desăvârșirea în lumina noțiunii creștine de Act pur al Ființei. Sfântul Toma știe foarte bine că nici Platon și nici Aristotel nu au învățat noțiunea de creație *ex non ente*, dar el, teolog care contemplă totul printr-o privire analogă celei a lui Dumnezeu - *ut sit sacra doctrina velut quaedam impressio divinae scientiae* - risipește, din perspectiva sa, ceața care încă le mai ascundea acestora propriul adevăr. Trebuie să-1 vedem la lucru, în timp ce depășește hotărât metafizicile grecești pe care gândirea sa le traversează printr-o singură mișcare neîntreruptă. Aici nu este vorba

despre istoria filosofiilor, așa cum le-au conceput filosofii, ci despre un fel de drum colectiv spre adevăr, sub îndrumarea unui teolog care urmează, la rândul său, lumina Scripturii, *velut stella rectoris*. Să-1 ascultăm:

„Este necesar să spunem că orice ființare, indiferent de ce natură ar fi, este prin Dumnezeu. Într-adevăr, dacă ceva există prin participare într-un lucru oarecare, este necesar ca el să fi fost cauzat de ceva căruia acesta îi revine prin esență, așa cum fierul devine roșu datorită focului. Am arătat înainte (q. 3, art. 4), vorbind despre simplitatea divină, că Dumnezeu este însăși ființa subzistentă prin sine. Am demonstrat (q. 11, art. 4) și că ființa subzistentă nu poate fi decât unică; în același mod, dacă albeața ar fi subzistentă, nu ar putea să fie decât unică, iar albețile s-ar multiplica potrivit subiectelor în care sunt primite. Urmează, așadar, că orice lucru care nu este Dumnezeu nu poate fi propria ființă, ci participă la aceasta. Astfel, este necesar ca tot ceea ce se diversifică prin modul diferit de participare la ființă, ceea ce determină ca lucrurile să fie mai mult sau mai puțin desăvârșite, să fie cauzat de o ființare unică și primă, care este în mod absolut perfectă. Iată de ce Platon afirma că unitatea trebuie situată înainte de orice pluralitate. Iar Aristotel spune în *Metafizica* sa (II, test. 4) că ceea ce este în mod suprem ființă și în mod suprem adevărat este cauza oricărei ființări și a oricărui adevăr, tot așa cum caldul în mod suprem reprezintă cauza oricărei călduri “ (ST 1, 44, 1).

Astfel, la mai mult de patruzeci articole distanță, una dintre cele cinci „căi“ pe care le reducem atât de bucuroși la structura pură a schemelor lor dialectice, se prezintă pe neașteptate ca o filosofie a ființei, o teologie a lui *Esse*, o metafizică a creației, a participării și a cauzalității. Nimic nu ar putea să pună mai bine în evidență ce înseamnă o perspectivă teologică, în care adevărurile sunt date unele

prin celelalte, la fel ca și obiectele lor, a căror ființă nu poate fi concepută decât prin intermediul Ființei.

Rațiunea discursivă nu poate explora decât prin eforturi progresive și modeste, bogăția principiului prim. Este necesară o mișcare dialectică pentru a crea intrări, apoi pasaje, în fine, pentru a se proteja, grație unor întoarceri calculate, de aceste viziuni unificatoare în care ceea ce rațiunea a trebuit să disocieze se află reunit sub vederea simplă pe care o intelectul o asumă referitor la aceasta. Nu mai este vorba despre simplul presentiment, de la care am pornit, al unei bogății ce trebuie inventariate, și nici despre etalarea, sub ochii noștri, a bunurilor pe care aceasta le ascunde; vom vorbi, așadar, mai curând despre recompunerea unității ființei, în același sens în care privirea ar putea să reintegreze spectrul culorilor în lumina albă, dar fără a le pierde din vedere.

Cel care obișnuiește să gândească în interiorul principiilor va evita să se lase implicat în controversele sterile asupra numărului și a ordinii căilor spre Dumnezeu, asupra problemei de a ști dacă fiecare din acestea sunt o încercare diferită de celelalte, în fine, asupra problemei momentului exact în care, pe parcursul *Summei*, este realizată cu adevărat demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Există tot atâtea căi pentru a ajunge la Dumnezeu ca și modurile ființei, iar dezvoltarea oricăreia dintre aceste căi s-ar putea prelungi la infinit, asemenea metafizicii înseși. Ființa este inepuizabilă.

De vreme ce nici o altă metodă nu este posibilă pentru noi, să reluăm firul reflecțiilor noastre. *Quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi*: orice ființă creată participă, pentru a ne exprima astfel, la natura ființei (ST I, 45, 5, 1 m). Ce este această *natura essendi*, dacă nu Dumnezeu? (Sf. Anselm, *Monologion*, 3). Iată, așadar, un univers creat cu o natură întrutotul specială, deoarece orice ființă individuală, în măsura în care este ființă,

participă la natura ființei divine, însă nu așa cum partea participă la întreg, ci, așa cum efectul participă la cauza sa eficientă. Creată, iar apoi menținută de o acțiune care posedă aceeași natură cu a cea care a creat-o, ființa secundă nu poate să subziste, în fiecare moment al duratei sale, decât în virtutea eficienței divine. Dacă ne lăsăm pătrunși de acest punct de vedere, o nouă serie de consecințe se oferă minții noastre, conducând-o în inima universului tomist, în ceea ce el are mai sacru.

Într-adevăr, devine evident că Dumnezeu este prezent nemijlocit, prin esența Sa, în ființa fiecăreia dintre creaturile Sale.

Primul efect al lui Dumnezeu este însăși existența ființelor. Eficiența divină atinge astfel direct și imediat creatura, în primul rând, pentru că, fiind prerogativul lui Dumnezeu, faptul de a crea nu se poate interpune în creație între cauză și efect, iar apoi, pentru că, în ceea ce privește creatura, nu există nimic din ceea ce poate să primească aceasta, înaintea ființei. Este cert că Dumnezeu este imediat prezent prin intermediul eficienței sale în fiecare dintre efectele pe care le produce.

Dar în Dumnezeu, eficiența, puterea și voința constituie însăși esența divină; acolo unde se află eficiența lui Dumnezeu, se află și esența Sa: *ubicumque est virtus divina, est divina essentia* (QDP III, 7); așadar, este literal adevărat că Dumnezeu este prezent în ființe prin însăși esența Sa. De altfel, am fi putut ajunge la această concluzie direct, pornind de la faptul că, în Sfânta Treime, creația aparține propriu-zis esenței, care este *esse*-le divin. Prin urmare, există o continuitate a acestor poziții: Dumnezeu este ființa Sa; deoarece fiecare cauză eficientă produce ceva care îi este asemănător, actul propriu Ființei este cel de a cauza ființa; ființa cauzată nu poate subzista decât prin continuarea acțiunii creatoare; ființa creată este o participare la Ființa creatoare; în sfârșit, Ființa creatoare este prezentă prin esența

sa și în ființa creată, care nu subzistă decât prin intermediul ei. Înălțuirea anterioară de propoziții evidențiază rolul unic pe care-l joacă, în interiorul acestei teologii, noțiunea de ființă (*esse*), al cărei arhetip și model, dacă ne putem exprima astfel, este Dumnezeu, Care Își revelează numele în *Exod.* Va trebui să revenim curând asupra acestui punct central al doctrinei; nu putem să ne formăm o noțiune corectă a ființei, atâta timp cât intelectul nu este obișnuit să conceapă ființa în stadiul pur, independentă față de orice compunere cu esența supraadăugată și fiindu-și suficientă sieși, fără adăugarea fie și numai a unui subiect, pentru a o susține și pentru a constitui împreună cu ea o ființare. Deși limbajul nu poate fi corectat, putem gândi corect ceea ce cuvântul nu reușește să exprime cu claritate. Punctul extrem accesibil limbajului a fost atins atunci când metafizicianul are temeritatea să afirme că Dumnezeu nu este, într-adevăr, *ens*, ci mai degrabă *ipsum purum esse*.

Pornind de la acest aspect, ființarea finită poate fi concepută mai clar, ca fiind formată din ceea ce este și dintr-o participare, în calitate de efect, la ființa pură subzistentă. De vreme ce există o ființă care nu este decât Ființă, trebuie ca ființa să fie în noi în mod real altfel decât esența. Desigur, considerarea directă a ființei finite este suficientă pentru a demonstra contingenta sa, dar aici este vorba despre însăși structura metafizică a acestei ființe contingente. De fapt, toate teologiile creștine susțin contingenta finitului creat, dar una singură află rădăcina acesteia, în interiorul creatului, mai precis, în imposibilitatea actului care o determină să existe, de a fi pur și simplu Ființa. Toate tezele fundamentale ale metafizicii decurg aici unele din celelalte, căci ceea ce este, dar nu este Ființa, nu ar putea să subziste nici o clipă fără prezența imediată a esenței creatoare. Universul este format din esențe, dintre care nici una nu este Ființa, toate fiind însă ființări, în măsura în care există și persistă dincolo de neant, ca efecte ale Celui Ce Este. Există în aceasta doctrină o sobrietate metafizică a cărei măreție uimește. Mulți îi reproșează că nu se adresează

suficient inimii, dar ei înșiși nu înțeleg ceea ce afirmă. Pentru ca inima să vorbească, sau să i se vorbească, trebuie mai întâi ca ea să existe. Chiar dacă păstrăm ordinea, oricât de legitimă în sine, a afectivității și a sentimentului, cărei inimi nu îi este suficient să se știe pătrunsă de eficiența divină până într-atât, încât să nu fie decât efectul acesteia? Există oare o dependență mai strânsă, în ceea ce privește cauza sa, decât aceea a unui efect care depinde de ea în însăși ființa sa? Din acest punct de vedere, noi avem în El viața, mișcarea și ființa. Ar fi de ajuns ca Dumnezeu să înceteze să ne mai vrea, pentru ca noi să încetăm să mai existăm. Într-adevăr, nefericită devoțiunea care nu ar fi satisfăcută de sentimentul unei astfel de dependențe și care, departe de a le exclude pe cele ale inimii și ale voinței, le include și le fundamentează. Aceasta este într-adevăr dependența tuturor dependențelor. Chiar în interiorul ființei finite Dumnezeu veghează prin eficiența Sa, prezență pură a Ființei în înținare, care nu poate fi *ens* decât în virtutea lui *Esse*.

Metafizica ființei este departe de a exclude metafizica ubirii; căci de ce dorește Dumnezeu natura și omul, dacă nu pentru faptul că le iubește? Aceste aprecieri își au rostul lor, iar atunci când survin, nu au nimic de pierdut dacă se opresc asupra unei viziuni despre lume și Dumnezeu, Care le conferă fundamentul. Universul în care trăiește creștinul este locuit de Dumnezeu în sensul în care, prin intermediul Său, acest univers este ceva; dacă nu înțelegem aceste lucruri, riscăm să pierdem sensul tezelor fundamentale ale teologiei, cuprinse aici și cele care transmit direct învățătura magistrului despre cooperarea lui Dumnezeu la acțiunea creaturilor și asupra economiei Mântuirii.

Așadar, nu am putea să exersăm niciodată cu prea multă grijă sau să medităm prea des la sensul concluziilor a căror valoare se epuizează până la dispariție de îndată ce neglijăm să le conferim sensul deplin. Dumnezeu *este în* toate lucrurile, pentru că *acționează* în toate lucrurile, iar oriunde o ființă acționează, acolo este: *ubicumque operatur*

aliquid, ibi est. Ceea ce Dumnezeu operează într-o ființă este ființa pe care El o furnizează, deoarece El însuși *Este*. Dumnezeu creează și menține acest efect în lucruri atâta vreme cât ele durează, tot așa cum soarele cauzează lumina în aer, atunci când este zi.

Astfel este această teologie a cauzalității, întemeiată pe teologia actului de a fi. Nimic mai simplu: Dumnezeu este în toate lucrurile prin esență: *est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi* (ST 1, 8, 3). Celelalte adevăruri privind universul au importanța lor, însă toate trec într-un plan secund față de acesta, mai ales că Dumnezeu este prezent peste tot unde există o formă de a fi, și acolo unde Dumnezeu nu este, nu este nimic. Trebuie să ne obișnuim să gândim aceste adevăruri, mai întâi pe fiecare în sine, apoi toate împreună în însăși mișcarea din care iau naștere, pornind de la numele propriu a lui Dumnezeu. Doar atunci va începe și universul să-și reveleze secretul, și nu doar motivul pentru care este, dar și ceea ce este.

IX. FIINȚA ȘI ESENȚELE

*...ex diverso modo essendi constituuntur
diversi gradus entium*

Existența universului nu poate fi înțeleasă fără existența lui Dumnezeu, însă odată ce a stabilit că Dumnezeu este actul pur de a fi, rațiunea nu este prin aceasta mai puțin perplexă atunci când trebuie să explice existența universului. De fapt, universul nu este suficient fără Dumnezeu, în vreme ce Dumnezeu este suficient fără univers. Cum am putea, aşadar, să concepem posibilitatea unui lucru diferit de Ființa care este deja considerată în sine ca infinitate a propriului său act?

Nu trebuie să așteptăm un răspuns simplu și clar la această întrebare, nu numai pentru că ea se referă la ființă, ci și în măsura în care abordează taina libertății divine – un motiv în plus pentru a nu pierde din vedere punerea corectă a problemei. Punctul de plecare al cercetării îl constituie lumea naturală din care face parte omul și, deoarece el comportă o cauză primă a existenței sale, filosofi au găsit cinci căi principale care duc la existența lui Dumnezeu. Oricare ar fi dificultățile ulterioare care s-ar ivi, nu stă în puterea noastră să negăm existența Ființei pure, infinite, perfect simple și cauză a tot ceea ce Ea nu este. Cert este însă faptul că producerea Universului de către o astfel de Ființă este posibilă, deoarece acest univers există; problema care ne privește este exclusiv aceea de a căuta temeiurile acestei posibilități.

Dificultățile care trebuie surmontate sunt extrem de grave într-o teologie cum este cea de față, în care Cauza primă transcende ordinea esenței. De fapt, este vorba despre cunoașterea modului în care esențele pot emana din ființa în

care nici o esență distinctă nu se adaugă la *esse* pentru a intra în compunere cu el. Această punere a problemei ar trebui, de altfel, să fie suficientă pentru a putea înțelege în ce direcție trebuie căutat răspunsul. Dacă l-am situa pe Dumnezeu în ordinea esenței, fie și în vârful acesteia, ar fi foarte greu, dacă nu imposibil, să aflăm în afara lui Dumnezeu un loc pentru lumea ființelor create. Nu putem adăuga nimic infinitului, nici să sustragem ceva din el, chiar dacă afirmației lui Leibniz, „nu există decât un Dumnezeu, iar acest Dumnezeu este suficient“, i-am putea adăuga remarca: și El își este suficient Sieși. Dar noi plecăm aici de la noțiunea unui Dumnezeu în întregime transcendent ordinii esențelor, care include totalitatea creaturilor, de unde putem deduce că, între El și ființele create, nu se pune sub nici o formă problema adăugării sau a scăderii. *Entia* și *Esse* sunt, strict vorbind, incomensurabile. Prin urmare, iluzia imaginației este cea care creează aici pseudo-probleme ce vor trebui îndepărtate.

Înaintând spre miezul problemei, rațiunea se convinge destul de repede că această dificultate este una dintre acelea, de la care metafizicile ideilor clare și distincte nu au nici o șansă de a obține satisfacție. Hrana înțelegerii fiind conceptul de quidditate, al cărui obiect îl reprezintă esența, rațiunii îi este imposibil să formuleze, într-un limbaj satisfăcător, o relație între doi termeni, dintre care unul să fie o esență, iar celălalt un „dincolo de esență“. Cu siguranță, înțelegerea concepe actul de a fi, dar ideea pe care o posedă cu privire la acesta nu este noțiunea de quidditate, singura care l-ar satisface, în măsura în care doar ea se pretează definiției. Exersând asupra problemei raportului dintre esență și existență, înțelegerea trebuie să se mulțumească astfel dinainte cu concluzii al căror conținut nu este în întregime reprezentabil. Non-reprezentabilitatea ființei este în noi asemenea umbrei purtate de non-reprezentabilitatea lui Dumnezeu.

Rămâne, aşadar, să cercetăm modul în care esența poate proveni din ceea ce transcende esența, absorbind-o în ființă. Un anumit filosof al zilelor noastre a reproșat metafizicienilor de altădată faptul de a fi întârziat în jurul problemei „ființării” (*das Seiende*), fără a aborda direct problema ființei (*das Sein*). Este posibil ca noi să nu înțelegem sensul exact al reproșului, căci adevărul pare să arate mai degrabă faptul că metafizicile cele mai profunde, de la Platon la Toma de Aquino și dincolo de aceștia, până în prezent, au simțit nevoia de a depăși planul esenței, pentru a-l atinge pe cel al originii și al cauzei esenței. Indiferent de cum stau lucrurile cu celelalte metafizici, cea a lui *esse* constituie cazul tipic al unei ontologii care refuză în mod expres să se mențină în planul *ființării* și care înaintează astfel până la cel al ființei, acolo unde *ființarea* își are originea. Este adevărat că, odată ajuns aici, metafizicianul evită arareori să vorbească despre *ființă* altfel decât în limbajul *ființării*, însă cei care-i reproșează acest lucru, procedează de fapt exact la fel. S-ar spune că ei comit aceeași greșală, dacă aceasta ar fi într-adevăr o greșală. Dar nu este. Eroarea constă doar în a afirma că, începând de mâine, se va începe la modul serios să se vorbească despre *Sein*, aşadar, altfel decât pentru a spune că este imperios să se discute despre ea. Înțelegerea nu are decât un limbaj, care este cel al esenței. Despre ceea ce este „dincolo de esență” nu putem spune nimic, decât că este și că este originea tuturor celorlalte lucruri; va fi necesar însă să cunoaștem și să afirmăm acest lucru, căci faptul de a considera esența drept ființă reprezintă una dintre cauzele cele mai grave ale greșelii care amenință metafizica.

Punctul extrem al reflecției metafizicianului este atins atunci când ea nu mai poate concepe *ființarea* decât ca pe o participare la ființă, aceasta din urmă fiind, la rândul său, insesizabilă, dacă nu este angajată în *esența ființării*, al

cărei act este.

Sub orice aspect am privi problema, se pare că este imposibil să evităm concluzia că esența este o micșorare, o extindere și, totodată, o risipire a ființei. În măsura în care ne găsim în prezența unui obiect care „are” ființă, ne aflăm sub nivelul ființei înseși. Căci ființa ca ființă nu poate fi decât una, și cum tot ceea ce nu este decât o anumită ființă sau *ceva care provine din ființă* va fi definit prin esența sa, trebuie în mod necesar ca emanația ființelor pornind de la ființă (*emanatio totius esse universalis*) să fie făcută într-o manieră descendentă. Partea dificilă, care nu este, poate, decât în mod imperfect posibilă, constă în a discerne natura acțiunii considerate din perspectiva originii, în momentul în care prima esență se diferențiază față de cauza sa, care este actul pur al lui *esse*.

Răspunsul la întrebare poate fi dedus în general din noțiunea de intelect divin, loc al Ideilor care sunt ele însele arhetipuri ale esențelor. Răspuns corect, fără nici o îndoială, și care se poate întemeia pe ceea ce Sfântul Toma, urmând lui Augustin, a susținut cu privire la natura Ideilor divine. Totuși, nu exagerăm deloc când afirmăm că, în fond, tot ce a spus Sfântul Toma despre Idei, era o concesie în plus făcută limbajului unei filosofii care nu era cu adevărat a lui. Ea însemna, de asemenea, fără îndoială, recunoașterea autorității teologice a Sfântului Augustin.

De fapt, expunerea problemei și discutarea ei în *Contra Gentiles* (I, 44-71) exilează într-un plan secund noțiunea de idee divină. Aceasta are scurte apariții în capitolele 51 și 54, unde se pune problema modului în care o pluralitate de obiecte cunoscute poate exista în intelectul divin fără a-i destrăma unitatea. Sfântul Toma nu menționează însă acest lucru decât ca artificiu folosit de Augustin pentru „a salva într-o anumită măsură opinia lui Platon”. Acesta, precizează Toma, pentru a evita introducerea compunerii în intelectul

divin, a situat Ideile în afara lui Dumnezeu, ca forme inteligibile, subzistând în ele însele. Dar astfel, nu facem decât să evităm un inconvenient, pentru a ne expune, în schimb, multor altora, căci Dumnezeu ar trebui atunci să cunoască și alte obiecte decât esența Sa, iar perfecțiunea Sa ar depinde în consecință de alte ființe decât El însuși, ceea ce este imposibil; pe de altă parte, deoarece tot ceea ce nu constituie esența Sa este cauzat de aceasta, formele inteligibile ar trebui să fie cauzate de Dumnezeu, și cum El nu ar putea fi cauza lor fără a le cunoaște, cunoașterea pe care o are despre acestea nu poate depinde de ele, ci doar de El. În orice caz, nu ar fi suficient să concepem Ideile în afara lui Dumnezeu, pentru a putea lămurii cunoașterea Sa despre lucruri; pentru ca Dumnezeu să cunoască formele lucrurilor, trebuie ca ele să se afle în intelectul divin însuși. Soluția platoniciană a problemei este, prin urmare, inoperantă; *Summa contra Gentiles* nu pare să fi considerat necesară aplicarea noțiunii platoniciene de Idee, oricum ar fi înțeleasă aceasta. .

De fapt, Sfântul Toma nu are nevoie de ea, în sensul că el poate exprima adevărul în această privință, fără a recurge la vreo noțiune care nu decurge în mod necesar din propriile sale principii, sau care nu coincide cu unul dintre ele. Dumnezeu este primul motor, și oricum L-am concepe, mișcându-Se pe Sine sau imobil în întregime, El este Ființă cunoscătoare. În ambele cazuri, Dumnezeu mișcă, întrucât este dorit, și implicit, în măsura în care este cunoscut, nefiind posibil ca cel care mișcă să cunoască, fără ca el însuși, care este primul, să fie înzestrat cu cunoaștere. Dar vom reveni imediat asupra marelui principiu al simplității divine. A înțelege este pentru intelect ceea ce ființa este pentru esență; însă ființa este esența lui Dumnezeu; intelectul lui Dumnezeu este, prin urmare, esența, care constituie totodată și ființa Sa. Să-l lăsăm pe Sfântul Toma să spună acest lucru, noi depășindu-l cu dificultate în ceea ce privește concizia : „*Quicquid enim est in Deo, est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus. Nam Deus est sua essentia et suum esse*“ (CG, I, 45, 2).

Care este rolul Ideilor într-o asemenea doctrină? Duns Scotus va atrage în mod pertinent atenția că un teolog ar putea să explice foarte bine adevărul despre cunoașterea pe care Dumnezeu o are despre lucruri, dar fără a menționa noțiunea de Idee. Același lucru se află reflectat și în doctrina Sfântului Toma. La urma urmei, de ce am situa Ideile în Dumnezeu? Motivul ar fi acela de a explica modul în care, *prin acestea*, El cunoaște creaturile. Dumnezeu cunoaște însă prin intermediul intelectului Său, care este însăși esența și *esse*-le Său. Așa cum accentuează Sfântul Toma, dacă vrem ca orice cunoaștere să se producă printr-o specie inteligibilă, atunci esența lui Dumnezeu reprezintă în aceasta specia inteligibilă: „*impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam*”; și totodată: „*non igitur intelligit per aliquam speciem, quae non sit sua essentia*” (CG, I, 46, 4 și 5).

De aici rezultă acea concluzie surprinzătoare care afirmă că, dacă dorim să discutăm despre speciile inteligibile care privesc cunoașterea divină, acestea din urmă nu i se poate atribui decât una singură. Într-una din analizele cele mai clare ale actului de cunoaștere, pe care ni le-a lăsat (CG, I, 53, 3), Sfântul Toma amintește că, receptând inițial specia provenită din obiectul cunoscut, intelectul, întrucât cunoaște, formează în interior o specie inteligibilă a obiectului respectiv, iar apoi, datorită acestei specii, un fel de intenție (*intentio*) a aceluiași obiect. „Intenția” reprezintă noțiunea inteligibilă a celui din urmă (*ratio*), care este semnificată prin definiție.

„Intenția cunoscută” sau „noțiunea formată” constituie astfel scopul activității intelectuale a cărei specie inteligibilă este principiul. Prin urmare, un intelect anunțat de obiectul sensibil și de specia sa, care formează el însuși o specie inteligibilă și care, ulterior, pătruns de aceasta din urmă, formează noțiunea inteligibilă a obiectului, așadar, intenția sa.

Nu putem concepe înțelegerea divină altfel decât plecând de la ceea ce știm despre a noastră. Așadar, vom spune că Dumnezeu, de asemenea, cunoaște lucrurile prin intermediul activității intelectului Său și că acesta le cunoaște prin mijlocirea unei specii inteligibile care-i permite să-și formeze o noțiune despre ele; doar că, în cazul lui Dumnezeu, intelectul este reprezentat de esența Sa; din același motiv (perfecta simplitate a lui Dumnezeu), activitatea intelectului divin este identică acestui intelect, el însuși identic cu esența divină; în fine, tot din același motiv, specia inteligibilă, principiu formal al înțelegerii, este identică în Dumnezeu cu intelectul și activitatea Sa, după cum și acestea sunt identice esenței, și de vreme ce esența este, până la urmă, identică în Dumnezeu cu ființa, a fi și a cunoaște sunt în El unul și același lucru: „*intelligere Dei est ejus esse*”.

Vom remarca, pentru a putea reflecta îndelung la acest lucru, rolul decisiv pe care-l joacă aici noțiunea primă de Dumnezeu din Exod: dacă Dumnezeu ar cunoaște printr-o specie inteligibilă, alta decât esența Sa, „*El ar fi alt lucru decât esența Sa*” (CG, I, 46, 5); reducățiile succesive la *esse* sunt atât de exacte, încât raționamentul teologic impune: „*si igitur intelligeret (Deus) per aliquam speciem, quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia, quod est impossibile*”. Vedem însă totodată prin aceasta în ce măsură noțiunea de „idei divine” este lipsită de necesitate în doctrina menționată. Teologia tomistă utilizează limbajul lui Aristotel, nu pe cel al lui Platon. Mai mult încă, ea afirmă și lucruri foarte puțin aristoteliciene în limbajul lui Aristotel care, în ocurență, este cel al speciei inteligibile. Prin urmare, dacă vrem să vorbim în mod absolut despre Dumnezeu, vom spune că, deoarece El nu cunoaște nimic decât prin esența Sa, El cunoaște totul printr-o singură și unică „intenție cunoscută”, care este Verbul divin, pornind de la o singură și unică specie inteligibilă, care este însăși esența divină (CG I, 3,5). În fine,

dacă am vrea să vorbim în limbajul Ideilor, ar trebui spus aici că nu există decât una, și anume Dumnezeu.

De fapt, Dumnezeu este suficient, căci El este și reprezintă însăși cunoașterea pe care o are despre Sine, iar pentru că această cunoaștere este în același timp cea a tuturor efectelor Sale actuale și posibile, putem spune că, într-adevăr, cunoașterea pe care Dumnezeu o are (sau este) referitor la esența Sa, o include și pe cea a tuturor ființelor a căror cauză El este sau poate fi. Dumnezeu este, deci, în însăși ființa Sa, noțiunea inteligibilă a lucrurilor individuale: „*ipse (est) propria ratio singulorum*”. Și deoarece în această intersectare a marilor teze metafizice este imposibil să o concepem pe una din ele fără celelalte, să nu lășăm să ne scape prilejul de a arunca o privire asupra a ceea ce noetica divină anunță referitor la structura ființelor. Deoarece ea este în mod absolut, esența divină include infinitatea formelor posibile, și fiecare din acestea, în măsura în care este, reprezintă o perfecțiune și nu include nici o imperfecțiune, în afară de aceea de a nu fi ființa autentică: *secundum quod deficit a vero esse* (CG., I, 54, 4). Esențele sunt aproximări finite și deficiente ale actului pur de a fi.

Dacă nu ar fi avut niciodată alți interlocutori decât Păgânii cărora li se adresează această primă *Summa*, Sfântul Toma s-ar fi oprit, fără îndoială, aici, căci el vorbea astfel propria lor limbă, care era cea a peripatetismului, în același timp în care era și a sa, de fiecare dată când se simțea liber să se exprime direct și, într-un anumit fel, într-o conversație cu sine însuși. Niciodată, în nici una dintre operele sale, el nu va reveni asupra acestei doctrine pentru a întări acolo indiferent ce, nici măcar pentru a o modifica. *Summa theologiae*, I, 14 o reia integral și chiar o dezvoltă: Dumnezeu cunoaște, Dumnezeu se cunoaște, Dumnezeu se înțelege pe Sine, Dumnezeu cunoaște printr-o cunoaștere care este chiar substanța, așadar, ființa Sa: *unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est* (I, 3, 4 și 7) *ex necessitate sequitur, quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse* (ST., I, 14, 4).

O perspectivă nouă ar părea, totuși, că se deschide o dată cu următoarea Problemă, anume *De ideis* (ST, I, 15). După cercetarea științei despre Dumnezeu, spune Sfântul Toma, rămâne să fie luate în considerare ideile. Am putea să ne întrebăm de ce. Fundamentând deja cunoașterea divină a singularului pe ceea ce, oricum, trebuie să constituie fundamentul său ultim, *ipsum Esse*, de ce să adăugăm doctrinei acest tip de enclavă consacrată Ideilor: există Idei? Există mai multe sau una singură? Există Idei despre tot ceea ce Dumnezeu cunoaște?

Răspunsul este dat de *Sed contra* din primul dintre cele trei articole: da, este *necesar* să situăm ideile în gândirea divină, deoarece, potrivit Sfântului Augustin, importanța lor este aceea că, fără a le înțelege, nimeni nu ar putea fi înțelept (Lib. 83 Quaest., q. 46). În mod evident, ne aflăm în cadrul teologiei, iar acolo autoritatea lui Augustin este mare. Bonaventura, printre mulți alții, situează exemplarismul augustinian în inima adevărului teologic, ca o condiție necesară a unei ontologii, a unei epistemologii și a unei morale creștine. Ideile sunt cele prin care Dumnezeu devine pentru noi *causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*. Vom exclude sau vom ignora această doctrină pe care importantul nume al lui Augustin o autorizează? Desigur că nu: trebuie să îi facem loc, arătând că, necesară sau nu, ea este legitimă.

Să remarcăm că nu este vorba aici despre adăugarea unei piese în plus la un fel de mozaic filosofic. Obiectivul avut în vedere de Sfântul Toma este altul. Ca teolog, el își impune sarcina de a arăta în ce sens doctrina augustiniană a Ideilor poate fi legată de adevărul filosofic cel mai strict, care, la rândul său, este imuabil. Toma preia integral aici augustinismul. Sesizăm clar acest lucru în aspectul de enclavă augustino-platoniciană pe care îl oferă atât de evident Problema a XV-a, *De ideis*. Ideea înseamnă formă; formele se află, fie în stare naturală în lucruri, fie în intelectul speculativ, ca asemănări ale formelor lucrurilor naturale, fie, în sfârșit, în intelectul practic, ca modele ale

lucrurilor ce urmează să fie făcute. Există forma casei, există această formă a casei cunoscută prin intelect de către cel care o vede și există forma casei însăși, concepută în prealabil de arhitectul care o va construi. Sfântul Toma propune în mod ingenios ca numele de „idee“ să fie rezervat *mai curând* celui de-al treilea fel de existență a formei. El știe, vorbind în mod absolut, că nu I se pot atribui lui Dumnezeu Idei, fără a-I atribui atât <idei> speculative, cât și practice. Soarele inteligibil al lui Platon, Plotin și Augustin are atât gânduri, cât și planuri. Sfântul Toma știe încă și mai bine că propria doctrină conține într-o manieră eminentă adevărul augustinismului și că se poate dispensa de el. Dumnezeu Își cunoaște perfect propria esență (care este *esse-le Său*), în toate felurile în care poate fi cunoscută: „Ea poate fi cunoscută, nu numai prin ceea ce este în ea însăși, dar și în măsura în care creaturile participă la aceasta, potrivit unei anumite asemănări. De fapt, fiecare creatură deține o specie conform manierei sale proprii de participare la asemănarea cu esența divină. Prin urmare, în măsura în care Dumnezeu cunoaște faptul că esența Sa poate fi imitată astfel de o creatură din această specie, El o cunoaște (esența) ca noțiune proprie și Idee a acestei creaturi; la fel, și pe celelalte“ (ST, I, 15, 2). Cu alte cuvinte, putem numi Ideea divină drept cunoașterea pe care esența divină o are cu privire la imitarea sa de către o esență finită particulară. Doctrina augustiniană a Ideilor este, așadar, adevărată, însă noi știam acest lucru dinainte, căci intelectul lui Dumnezeu, fiind însăși esența Sa, este evident că această esență și cunoașterea pe care El o are nu reprezintă decât unul și același lucru; pentru Dumnezeu, așadar, este același lucru faptul de a fi și acela de a fi Ideile tuturor creaturilor finite, actuale sau posibile. Deși aceasta nu înseamnă că noțiunea de idee nu are un sens propriu, sensul respectiv nu afectează esența divină însăși; Dumnezeu nu are Ideea de Dumnezeu; pluralitatea Ideilor, cunoscută de Dumnezeu, nu este o pluralitate a naturilor decât în lucruri: *idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia* (ST, I, 15, 2, 1m). Sfântul Toma nu își adaptează propria gândire la

cea a Sfântului Augustin, dar acceptă adevărul acesteia și îi deschide drumul. Chiar făcând acest lucru, el menține ferm adevărul său și, departe de a nega articolul XIV, articolul XV îl confirmă; Dumnezeu se aseamănă tuturor lucrurilor în același fel în care arhitectul se aseamănă tuturor caselor pe care le construiește, mai puțin prin aceea că, în Dumnezeu nu există nici o distincție între a fi El însuși și a fi modelul creaturilor posibile: *Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum*. Să numim Idée, dacă vrem, această exemplaritate esențială a lui Dumnezeu, ea nu va rămâne mai puțin identică esenței divine însăși: *Unde idea in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia* (ST., 1, 15; 1, 3m).

Să ne oprim încă o dată pentru a recunoaște aici teologul în exercițiul propriei sale funcțiuni. Așa cum „simțul comun“ primește și judecă datul simțurilor externe, tot astfel teologia primește, compară și judecă datul diferitelor filosofii. Dacă teologul se mulțumește să practice o judecată întemeiată pe simpla compatibilitate materială a acestor filosofii cu adevărul credinței, el își îndeplinește corect funcția și atât, dar ea este deja importantă. Opera teologică a Sfântului Toma merge mai departe. Ea posedă această particularitate, și anume că judecata teologului se inspiră de aici, și totodată din regula de credință, așadar dintr-un adevăr filosofic mai profund decât acela de la care se reclamă teologiile pe care le înlocuiește.

Progresul filosofic și cel teologic sunt atât de strâns legate, încât, de fapt, ele coincid; dar abia în acest efort al teologului se realizează progresul: înțelegerea ființei beneficiază de înțelegerea credinței.

Efortul de a concepe totalitatea realului, dacă ne putem exprima astfel fără a fi ridicoli, într-o manieră analogă celei prin care Dumnezeu îl cunoaște, se lovește în final de opacitatea misterului filosofic prin excelență, problema *de rerum originatione radicali*. Din nou, acest mister trebuie situat exact acolo unde se află. Căci există unul, care ar consta în a ști de ce Dumnezeu a dorit lucrurile, însă el ține de taina celui mai liber act, în mod

suveran, pe care ni-l putem imagina. Înaintea lui (filosofic vorbind), există însă misterul implicat în posibilitatea a ceea ce desemnează cuvântul „lucruri“ în general. Căci Dumnezeu nu este un lucru și nici un ansamblu de lucruri; El *este* în mod absolut, așadar, cum ar putea fi *din* ființă sau *din* ființe, care să nu fie identice ființei însăși, și anume Cel Ce Este?

Metafizica atinge aici capătul parcursului său, și înțelegem de ce recurge la metafora: *similitudo*, *exemplar*, *imitatio*; toți acești termeni orientează mintea spre un adevăr pe care nu ar ști să-l formuleze cu exactitate, căci, până la urmă, în ce sens și în ce manieră, cel a cărui ființă este de a avea o esență specific definită, se aseamănă Celui a Cărui esență este de a fi? Și mai paradoxal încă (dacă nu ar fi chiar limbajul Sfântului Toma), în ce privință acest ceva, a cărui ființă este *esse* pur, reprezintă asemănarea exemplară a unei pluralități de ființări, dintre care nici una nu este propriul său *esse*?

Abordările cele mai comode față de această problemă a problemelor sunt inaugurate de platonism, mai ales de cel al lui Plotin. Nicio altă doctrină nu pune în evidență mai bine decât *Enneadele*, legătura dintre noțiunea de ființă și cea de inteligibilitate. În vârful ierarhiei substanțelor-principii, se află Unul, însă despre Unul absolut nu putem afirma nimic, nici măcar că el este, căci ar însemna să spunem că este ființa, și nu unul. Nu putem nici să spunem despre unu că este unul, deoarece, luând în considerare de două ori unul, îl dublăm. Pe scurt, unul este inefabil și nu putem forma referitor la el nici o propoziție care să nu aibă ca efect distrugerea sa, iar acest lucru este adevărat despre Unul însuși. Fără îndoială, Unului nu îi lipsește cunoașterea, dimpotrivă, el se află în culmea imaterialității și a cunoașterii, însă el nu cunoaște prin intermediul propozițiilor, și nici nu ar putea să formeze, cu privire la sine însuși, nici una al cărei efect să fie acela de a-l face să *cunoască ceea ce este*. Unul este dincolo de *ceea ce* și, deoarece el nu este nimic, el este dincolo de ființă. Propriu-zis vorbind, unul *nu este*.

Ființa apare astfel situată sub Unu. În mod profund, Plotin face ca ființa să înceapă prin cunoașterea ideilor, și în același timp cu ea, căci nu putem spune cu adevărat că ființa este decât în momentul în care putem spune ce anume este ea. Din acest motiv, a doua substanță-principiu, care urmează imediat după Unu, este Intelectul (*nous*), care, tocmai pentru că este cunoaștere, este și ființă. Intelectul nu este Unul, ci cunoașterea acestuia, dacă nu în el însăși, cel care transcende cunoașterea, cel puțin sub forma tuturor participărilor sale posibile. În măsura în care sunt cunoscute, aceste participări posibile se numesc Idei; așadar, odată cu Intelectul, loc al Ideilor, se atinge în mod veritabil ordinea ființei. Amintindu-și de această doctrină pe care a întâlnit-o în *Liber de causis*, Sfântul Toma o va deturna subtil spre propriul folos, atunci când va cita cu plăcere formula devenită, datorită lui, celebră: *prima rerum creaturarum est esse*. Primul lucru care urmează după Unu (el însuși fiind primul) este ființa.

Inseparabilitatea ființei și a inteligibilului ține, așadar, de faptul că nimic nu începe să fie, atâta vreme cât nu putem să știm și să spunem că acesta este. Intrăm în același moment într-o ordine în care gândirea se simte la ea acasă; Unului, inefabilului, nedefinitului le urmează concomitent multiplul, exprimabilul și definitul. Înțelegerea ia imediat în stăpânire obiectul propriu, *ratio* a ființei cunoscute, mai precis conceptul acestei ființe pe care intelectul îl formează și pe care numele îl semnifică: *Ratio enim quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen* (ST., I, 13, 4). De fapt, multiplul presupune distincția, care presupune, la rândul său, delimitarea sau „definirea“, atât în ființă cât și în cunoaștere. Așadar, conceptul desemnat de nume semnifică, pentru a spune astfel, o unitate ontologică definită între altele, diferite de ea, și pe care aceasta nu le reprezintă.

Din experiența plotiniană referitoare la noțiunea de Unu rezultă o lecție importantă, și anume că multiplul nu

poate proveni din Unu, decât sub forma ideilor inteligibile distincte. Dacă nu sunt concepute astfel, formele inteligibile *nu sunt*, prin urmare, ele nu sunt *ființe*, pe scurt, inteligibilitatea acestor forme constituie un intermediar necesar între unitate, care transcende ființa, și ființa care nu se situează decât în multiplicitate.

Acțiune nu poate fi reprezentată. Dacă încercăm să ne-o imaginăm, ne gândim la un fel de explozie metafizică a Unului, care s-ar dispersa în Idei. Însă nu se produce nimic de acest fel. Unul rămâne unu; indiferent față de această sporire a imaginilor despre el însuși, în care nu este angajat, deoarece unitatea sa nu este cea a unui număr care poate fi compus sau divizat asemenea unei sume. Astfel, Unul rămâne departe de această multiplicare ce nu îl privește. Multiplul este format din fragmentele unei unități care nu este aceea a întregului lor. Vechea metaforă a imaginii este în continuare cea mai bună, întrucât o infinitate de reflectări într-un joc cu oglinzi nu adaugă nimic substanței obiectului pe care îl reprezintă. Obiectul însuși, de altfel, nu este alcătuit din imagini: obiectul și imaginea sa nu aparțin aceluiași gen, chiar dacă sunt generate de acesta, fără a împrumuta însă nimic din ființa lui, și chiar dacă pot să dispară fără ca el să sufere astfel vreo modificare.

Atunci de ce să intrăm în aceste aporii inextricabile? De vreme ce datul este multiplu, iar ființa individuală din care este format poate fi concepută de noi în mod inteligibil, de ce să-i adăugăm acest Unu, al cărui raport cu multiplul este atât de dificil de înțeles? Pur și simplu pentru că antinomia dintre unu și multiplu nu este o construcție a minții; ea este dată în multiplul însuși, căci nu putem să o concepem decât ca pe un anumit fel de unitate. Acest lucru este valabil atât pentru ființa <aflată> în gândire cât și pentru ființa din realitate. Să luăm ca exemplu un concept oarecare; omul, de pildă, este format din elemente distincte, unite prin legătura judecății: omul este un viețuitor rațional. În realitate, o ființă

nu persistă decât în măsura în care rămâne una în raport cu ea însăși, sau, așa cum îi plăcea lui Leibniz să repete, este același lucru a fi o ființă și a fi o *ființă*. Așadar, ființa este dată în unu; ea nu este posibilă și nu poate fi concepută decât prin acest element generator al conceptului, care se sustrage el însuși conceptualizării.

Sfântul Toma a manifestat întotdeauna un viu interes pentru dialectica platoniciană a unului și a multiplului, deoarece ea prefigura în viziunea sa dialectica ființei și a esenței. Într-o filosofie creștină născută dintr-o meditație rațională referitoare la cuvântul lui Dumnezeu, substanța-principiu primă nu este Unul, ci Ființa. Asemenea Unului, Ființa se sustrage definiției. Este un loc comun faptul că noțiune de ființă nu poate fi definită cu precizie, tocmai pentru că, fiind primă, ea include în mod necesar toți termenii de care ne-am putea folosi pentru a o defini. Cu toate acestea, dincolo de ființă nu există decât neantul. Așadar, înțelegerea utilizează în mod constant, în calitate de principiu prim, o noțiune a cărei înțelegere o are, dar care eludează mijloacele rațiunii care judecă. Nu putem spune nimic despre ființă, chiar și despre cea finită, în afară de faptul că ea reprezintă actul în virtutea căruia ființarea este sau există. Totul se petrece ca și cum *esse*-le creat ar participa la natura tainică a cauzei creatoare și, de fapt, conceperea unui *esse* finit și pur în sine ar constitui o întreprindere contradictorie; ar însemna să încercăm să-L concepem pe Dumnezeu.

Toate dificultățile ridicate de concepția de esență și de cea de existență în finit își au originea aici. Cei care le remarcă sunt îndreptățiți, căci ele nu sunt reale; ar trebui să-i acuzăm mai curând de indiscreție sau de stângăcie pe apărătorii doctrinei, care vor să demonstreze adversarilor lor că aceste dificultăți nu există decât în propria imaginație. Obiectul meditației metafizice nu este acela de a elimina misterul ființei, ci mai degrabă de a-i recunoaște poziția și de

a încerca o primă abordare a sa. Prin urmare, înainte de toate, trebuie să înțelegem noțiunea de ființă finită ca incomplet comprehensibilă, nu doar pentru noi, ci în ea însăși, căci Dumnezeu însuși nu ar putea să creeze separat un act de a fi, deopotrivă finit și subzistent prin sine. Ființa pură și unică este Dumnezeu. Ființa finită nu poate subzista decât ca finită, prin ceva care să nu fie de ordinul ființei pure. Așadar, trebuie ca ființa finită să fie compusă, tocmai în măsura în care este ființă finită, iar această compunere este formată în mod necesar din *esse* și dintr-un element diferit de acesta. Cei care se opun compunerii în cauză nu au dreptate să atace doctrina, ființa însăși fiind responsabilă de acest lucru, în măsura în care ea este creată astfel; însă nici cei care se miră că întâmpină dificultăți aici nu sunt foarte raționali, căci, dacă dincolo de ființă nu se află decât neantul, cu ce anume ar putea fi compus *esse*, dacă nu cu ființa? Dar compunerea dintre ființă și ființă nu pare să fie o noțiune clară, întrucât am putea înțelege cu ușurință că ființele se adună pentru a forma o ființă de alt gen decât cele care o alcătuiesc, tot așa cum este de neînțeles că ceea ce este din ființă trebuie să se adauge tot la ceea ce este din ființă, pentru ca ființa însăși să fie posibilă. Nu numai că ființa însoțește toate reprezentările noastre, dar le și precedă și, totodată, condiționează; intrând în compunere cu toate, ea însăși nu ar mai putea fi compusă.

Obiecțiile adeptilor lui Suarez împotriva metafizicii tomiste a ființei finite sunt invincibile în planul rațiunii și al ființei quidditative în care sunt formulate. Eroarea multora dintre adversarii lor tomiști este aceea de a accepta noțiunea suareziană a cunoașterii metafizice și de a dori ulterior să respingă conceptul suarezian de ființă. Dacă admitem, împreună cu Suarez, că esența este însăși ființa, cum oare am putea să o compunem cu orice lucru, pentru a face să rezulte astfel o ființă? Ar însemna să o transformăm în ceea ce ea este deja. Dar nu este vorba de „a respinge“ doctrina

lui Suarez; nici măcar nu este cazul să o eliminăm, presupunând că am putea face acest lucru, ceea ce este îndoielnic. Metafizica esențelor și a conceptelor quidditative, departe de a fi incomprehensibilă, ar fi mai degrabă o metafizică naturală a înțelegerii umane cuprinsă de această *ratio intellecta*, pe care o formează cu ușurință și din care se hrănește cu aviditate: *conceptio intellectus de re significata per nomen*. Este bine că înțelegerea dispune de o metafizică a esenței, căreia i se potrivește în mod adecvat titlul de ontologie; este chiar și mai bine că există o metafizică a ființei, care, adâncindu-se curajos în opacitatea misterului, vede acolo cel puțin cât să recunoască faptul că există. Doar că, cel care se angajează la acest lucru nu trebuie să aștepte satisfacțiile pe care le oferă doar exercițiul rațiunii care judecă, operând cu noțiuni clare și distincte; încă și mai puțin scuzabil ar fi să le promitem <pe acestea> altora, căci despre ființă, ca și despre Dumnezeu, putem spune că un anumit mod de a o ignora este cel mai bun mod de a o cunoaște. De fapt, ce este *o ființă*, dacă nu imaginea Celui Ce Este?

Metafizicianul se găsește în acest caz într-o situație similară cu cea a platonicianului, dar în loc să afle cum poate Unul să genereze multiplul fără să se dividă pe sine, el trebuie să încerce să înțeleagă cum poate Ființa să cauzeze ființări fără a-și compromite propria simplitate, și, în același fel în care Unul lui Plotin generează acele reflectări ale sale, care sunt Ideile, tot astfel Ființa ar determina emanația participărilor create, care sunt esențele. În ambele metafizici, transcendența Principiului Prim rămâne intactă și infailibilă: multiplul *nu este* Unul și nici o esență nu este Cel Ce Este. Prin urmare, trebuie ca esența să fie un fel de subdiviziune a Ființei, tot așa cum multiplul reprezintă subdiviziunea Unului. Dar deoarece este vorba în ambele cazuri de realități diferite, nu am putea să reconstituim niciodată Unul prin îmbinarea infinității de Idei, tot așa cum nu am reuși să reconstituim Ființa adunând ca într-un mănunchi infinitatea

esențelor. Nu refacem unul cu ajutorul multiplului, și nici ființa cu ajutorul esențelor, lucru care ne îndeamnă să concepem esența ca pe un sub-produs al Ființei; ea reprezintă condiția posibilității ființelor, care nu sunt actul pur de a exista.

Sfântul Toma însuși nu este situat mai bine decât noi pentru a formula acest raport dintre esență și ființă din cadrul ființării. Într-un sens, este vorba despre un raport dintre ființă și ființă, căci în cazul în care esența nu ar proveni ea însăși din ființă, ea nu ar fi nimic; dar într-un alt sens, *essentia* nu ține de ființă în sensul exact al lui *esse*, fără de care, fiind infinită asemenea lui, ea ar fi Dumnezeu. Prin urmare, trebuie să admitem că esența provine într-adevăr din *esse*, însă determinată, delimitată, sau mai curând trebuie să admitem că esența reprezintă determinarea, delimitarea, restricția și contracția lui *esse*. Este exact ceea ce Sfântul Toma lasă să se înțeleagă atunci când spune că esența este un mod de a fi. Expresia înseamnă pentru noi o „manieră de a fi“, ceea ce reprezintă, de fapt, sensul său, dar diferitele „maniere“ de a fi sunt în primul rând, dacă putem spune astfel, „măsură“ ale ființei. Ne aflăm cu siguranță în planul metaforei, căci diferențele calitative ale esențelor nu pot fi înțelese ca diferențe cantitative ale ființei; se pare însă că aceasta este formularea cea mai bună concepută de Sfântul Toma însuși, iar ea îi plăcea cu atât mai mult cu cât Filosoful o sugerase, afirmând că esențele sunt asemenea numerelor. Adăugați o unitate unui număr sau scădeți-o și veți obține numere de specii diferite și înzestrate cu proprietăți la fel de diferite, cum sunt cele de paritate și imparitate. De asemenea, sporii sau diminuții, în ordinea ființării, participarea unei ființări la ființă, și îi veți schimba specia; adăugați viața unui mineral și veți obține un vegetal; adăugați sensibilitate vieții și veți avea un animal, iar dacă animalului îi este conferită rațiune, vom vedea că apare omul. Astfel înțelese, esențele se deosebesc între ele ca și măsurile

cantității ființei ce constituie și definește fiecare specie.

După toate acestea, nu vom fi surprinși de dificultățile pe care le întâmpină cei care doresc să-și reprezinte printr-o imagine oarecare raportul dintre ființă și esență în cadrul ființării. Ființa constituie efectul propriu al lui Dumnezeu, participarea (ca efect) la *Esse*-le pur, care este cauza sa; așadar, ființa (*esse*) este cea căreia îi revine funcția de act prin și suprem în complexa structură metafizică a ființării. De fapt, prin *esse*, toate celelalte sunt ceva real și pot să contribuie la constituirea lui *ens*. Este adevărat că ființarea este ceea ce are ființă, însă în ființare, „ceea ce“ nu deține realitate decât prin însăși ființa pe care o posedă. Așadar, nimic nu se poate compara ca importanță cu rolul ființei în ființare, deoarece, fără aceasta, ființarea nu este nimic.

O obiecție frecventă și ridicată încă de multă vreme este aceea că ființa vie este mai desăvârșită decât ființa care nu este decât ființă, că ființa care are simțuri este mai desăvârșită decât un simplu viețuitor și că ființa înzestrată cu rațiune este mai desăvârșită decât cea care nu deține altă cunoaștere decât cea sensibilă, de unde putem conchide că, departe de a fi ceea ce este mai desăvârșit în ființare, ființa este acolo în potență față de toate formele esențiale care o determină. Nici o altă obiecție nu scoate mai bine în evidență iluzia fundamentală care obnubilează întreaga problemă, căci este sigur că ființa cel mai puțin determinată, altfel spus, cea mai apropiată de materia primă, este mai puțin desăvârșită decât cele ale căror esențe se află mai sus de ea, potrivit ierarhiei formelor lor. Este tocmai ceea ce am afirmat: esențele se deosebesc precum cantitățile ființei, care le constituie. Așadar, o ființă rațională este mai mult decât o ființă vie, și așa mai departe, însă această ierarhie presupune în întregime ființa membrilor care o constituie. Pentru a fi posibilă comparația diferitelor grade, trebuie ca ființa să genereze mai întâi tot atât de multe realități. Prin urmare, nu trebuie să ne întrebăm dacă ființa inertă este mai mult sau mai puțin

desăvârșită decât ființa vie, deși ființa oricărui lucru este mai mult sau mai puțin desăvârșită decât neantul său. La întrebarea formulată în acești termeni, se impune următorul răspuns: în ființare, ceea ce este mai desăvârșit este ființa, cu care nimic altceva nu se poate compara, deoarece, dincolo de ea, nu este nimic.

Iluzia de care trebuie să fim în permanență conștienți rezidă, așadar, în a crede că putem să situăm orice perfecțiune, chiar și pe cea a esenței, în concurență cu cea a ființei, care este perfecțiunea exterioară seriei și cea datorită căreia, celelalte perfecțiuni, ajungând la realitate, trebuie să se poată compara cu ea. Minte oscilează aici între două raționamente, căci, pe de o parte, esența este necesară pentru ca existența unei ființe finite să fie posibilă, însă, pe de altă parte, actul de a fi este necesar pentru ca esența, în sine posibilă într-o manieră simplă, să acceadă la realitatea actuală, care o situează dincolo de neant. Prin urmare, există o cauzalitate reciprocă, însă în interiorul ființei și care nu se exercită la același nivel de perfecțiune, căci *actus essendi* cauzează chiar ființa lucrului, esența, sau forma, necontrabuind decât ca modalitate prin care actul finit de a fi se poate exercita .

Acest adevăr este exprimat de Sfântul Toma atunci când spune că ființa este, în sfera lucrurilor finite, actul actelor și perfecțiunea perfecțiunilor, întrucât modalitatea sa, care este esența, nu există decât prin ea. Același adevăr este exprimat de Bañes în pasajul comentariului său, în care, formând de circumstanță verbul „a imperfecționa“, opus lui „a perfecționa“, spune că actul de a fi este „imperfect“ prin esență (*imperficitur*), exprimare comprehensibilă, de vreme ce, dacă este dat în mod actual în afara gândirii, actul de a fi *fără esență supraadăugată* reprezintă exact actul de a fi infinit, care este Dumnezeu. Într-o doctrină în care Dumnezeu Se numește Cel Ce Este, primatul actului de a fi în planul finitului decurge nemijlocit din transcendența absolută a ființei pure .

De aici, rezultă consecințe importante pentru interpretarea generală a unei metafizici întemeiate pe noțiunea de ființă. Este evident că nu putem să o considerăm drept o filosofie a esenței, deoarece actul de a fi, *esse*-le joacă rolul actului prim și al perfecțiunii prime, esența însăși nefiind decât în potență față de ea. Nu este mai puțin evident că nu putem să o considerăm nici o filosofie a existenței, care este animată de un spirit similar celui al filosofilor existențialiste contemporane și în care existența se opune esenței, în sensul de contrariu al său. Nu există nimic din ceea ce afirmă metafizicile esenței care să nu fie adevărat și în filosofia al cărei principiu tocmai l-am definit, cu excepția iluziei care le face să considere esența drept act al actelor și perfecțiune a perfecțiunilor, ceea ce înseamnă a-i atribui locul și rolul rezervate lui *esse*.

Cum am putea să depreciez sau să nu acordăm importanță esenței? Fără îndoială, ea este de mică însemnătate, dacă o comparăm cu Dumnezeu. În El, esența nu este decât Ideea, cunoaștere a modului de participare posibilă a unei ființări la actului pur de a fi, care, nefiind Dumnezeu, îi este acestuia infinit inferioară. Însă contrariul este adevărat referitor la compararea esenței cu neantul, este adevărat, căci nu există altă posibilitate, în afară de a fi Dumnezeu însuși, decât aceea a fi sau nu o ființare. Însă, dacă distanța dintre ființare și ființă este infinită, tot astfel este, într-o manieră proprie, și cea dintre neant și ființare, întrucât actul creator, care constituie forma proprie cauzalității divine, este singurul capabil să o străbată.

Nu vom lăuda niciodată suficient măreția esențelor, oglinzi în care se reflectă într-o infinitate de moduri diferite perfecțiunea simplă a Actului pur de a fi care le transcende. Inteligibilitatea, ordinea, bunătatea și frumusețea lor sunt cele ale întregului univers creat, actual sau posibil. Ceea ce este propriu esenței, mod finit de participare la ființă, este faptul de face posibilă existența unei *natura rerum* care să nu

fie nici neantul, nici Dumnezeu. De aceea, am dori să o prezentăm ca pe o condiție ontologică a posibilității înseși a unei realități non-divine. Cucerit din neant prin libera voință a Creatorului, un asemenea univers se compune din ființări, care nu sunt nici esențe fără existență, nici existențe fără esență, ci, mai degrabă, sunt acte de a fi, măsurate de esențele cărora chiar ele le conferă existența. Este un univers de o mare frumusețe, sfânt chiar în ființa sa pe care o locuiește într-un mod intim eficiența omnipotenței divine, hrană inepuizabilă pentru o reflecție filosofică și teologică, pe care natura sa proprie o leagă de aceea a spiritualității.

Trebuie oare să desemnăm printr-un nume acest gen de metafizică? Nu este însă doar un gen de metafizică, ci este metafizica însăși în punctul extrem al pătrunderii în natura ființei. În orice caz, nu am putea să o numim esențialism (al esenței fără ființă), dar nici existențialism (al ființei fără esență); pentru a-i găsi un nume, ar trebui să o numim *ontism*, lucru care nu ne-ar face să progresăm prea mult, de vreme ce sensul numelui ar fi, pur și simplu, filosofie a ființei. De fapt, totul este, fie că este ființa Celui Ce Este, fie că este modul de a fi al unei ființări măsurate prin esența sa și create prin eficiența divină: *nihil praeter ipsum est nisi ab ipso* (CG., II, 15, 1).

X. FIINȚA, ACTUL ȘI SCOPUL

„Quod non habet esse actu, appetit esse actu“.

Qu. de veritate, 22, 1, 4

Evoluția doctrinelor metafizice are drept efect schimbarea sensului cuvintelor. Termenul „*existență*” evocă astăzi conotații diferite de cele avute odinioară de cuvântul „*existentia*”, mai ales într-o doctrină cum este cea a lui Bañes, unde sensul cuvântului nu se deosebea cu nimic de cel al verbului sau al substantivului verbal „*esse*”. Este necesar astfel, pentru înțelegerea doctrinei, ca reflecția să se dedice redescoperirii sensului exact al limbajului care o exprimă. Ce este, de fapt, această ființă creată, finită, concretă, pe care o numim ființare (*ens*)¹? Ce rol îi revine actului său de a fi? În fine, ce raport există între acest act și acțiunile pe care le exprimă dinamismul său prim? Acestea sunt principalele noțiuni asupra cărora trebuie să se oprească în prezent reflecția filosofică.

Ființa finită este efectul propriu al actului creator, însă am remarcat că aceasta nu ar putea fi creată separat; ea nu poate fi decât concretă, împreună cu și în esența, al cărei act este, dar din care își primește măsura, adică împreună cu un *ens*, o ființare. Numele tehnic al ființării este „substanță”. Astfel, a crea *ființe* sau a crea *substanțe* reprezintă același lucru, căci ceea ce nu este în mod direct substanță nu poate exista decât prin sau în substanțe. Restul este deci concretat împreună cu și în substanță, adică singurul fel de ființă finită care merită cu adevărat numele de ființă, deoarece ea este singura capabilă de a exista.

De aici a fost dedusă definiția obținută în mod obișnuit cu privire la substanță: *ens per se*, o ființă prin sine, adică existând sau putând exista doar prin sine însăși, spre

deosebite de *ens per aliud*, sau de accident, care nu poate exista separat și altfel decât într-o substanță. De altfel, acesta este motivul pentru care se afirmă în mod obișnuit că substanța posedă *esse*, așadar, o ființă proprie, și că ființa prin accident se reduce la faptul de „a fi în” substanță. Accidentul există din și prin ființa substanței; el nu are o ființă a sa, distinctă de ființa substanței: *accidentis esse est inesse*.

Considerată în ea însăși, această noțiune a substanței este corectă; însă forma sub care ea este exprimată în mod curent nu este. Există un *ens per se*, și numai unul, anume Dumnezeu. Alte motive ne îndeamnă să nu utilizăm însă această definiție. În formularea *ens per se*, ființarea (*ens*) joacă rolul genului, iar *per se*, pe cel al diferenței specifice; însă ființa nu este un gen, căci toate genurile și diferențele specifice sunt incluse în ființă. Prin urmare, nu am putea să concepem substanța ca specie a ceea ce este *per se* în genul *ens*. Dacă vrem să definim substanța în mod absolut, deși ea constituie categoria cea mai generală, va trebui să spunem mai curând că ea este „cea a cărei quidditate nu trebuie să fie în nici un lucru”, *substantia est res cujus quidditati debetur esse non in aliquo* (QDV., VII, 3, 4m).

Această modalitate de a defini substanța decurge în mod firesc din noțiunea ființei finite, pusă la loc de cinstă de Avicenna și aprofundată de Toma de Aquino. De fapt, în acest context este vorba despre definirea unei anumite maniere de a exista: cea care convine substanței. Deci esența, *modus essendi*, este cea pusă în joc aici. Dacă esența în cauză este de așa natură încât să poată asuma singură actul de a exista, ființarea corespunzătoare acesteia este o substanță; dimpotrivă, dacă esența respectivă nu poate să asume actul de a exista, ființarea corespunzătoare reprezintă un accident. Esența pietrei este cea a unei substanțe posibile; esența culorii sau a oricărei alte calități sensibile nu ar putea să exercite un act de a fi distinct, care să îi fie propriu, și, prin urmare, ea nu este decât esența unui accident.

Sfântul Toma a acordat în permanență întâietate acestei definiții mai precise a substanței, ea fiind și cea pe care trebuie să ne-o însușim. Definiția substanței *non est ens per se*; ar trebui spus mai curând despre ea *quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio* (CG, I.,25.10). De aceea, Dumnezeu nu este propriu-zis o substanță, în măsura în care El nu posedă altă esență decât *esse-le Său*. Nu pot exista decât substanțe finite și compuse din esență și ființă; cuvântul *substantia*, se precizează, semnifică *essentiam cui competit sic esse, id est per se esse, quod tamen non est ipsa ejus essentia* (ST, I, 3, 5, 1m cf. III, 77, 1, 2m). Pe scurt, o substanță nu este ființă, ci întotdeauna ființare.

Trebuie să adăugăm că o substanță este o ființare în virtutea lui *esse*, care face din ea o ființă. În acest sens, deși *esse-le* creat este într-adevăr cauza ființării, nu trebuie să ni-l imaginăm ca pe o cauză eficientă a cărei activitate ar fi aceea de a produce existența actuală a finitului. Pentru a ne exprima astfel, trebuie ca el însuși să fie un *ens* și să exercite o acțiune. Acesta nu este însă și cazul *esse-lui* finit. El trebuie conceput mai curând asemenea unui principiu formal constitutiv al ființării, mai precis, ca acel ceva prin care esența este o ființare. Va fi necesar, așadar, să sfârșim cadrul aristotelismului, în care forma esențială reprezintă elementul formal suprem, căci există aici ceva mai formal decât esența, și anume, *esse*, principiu constitutiv al ființării, care, împreună cu esența formează o substanță. Ființa constituie ceea ce este cel mai formal în finit, însă natura sa formală nu este de același ordin cu cea a esenței, al cărei act este.

În fine, de vreme ce această actualitate a ființei este cea a unui principiu substanțial, nu trebuie să o concepem ca pe o activitate care s-ar desfășura manifestându-și eficiența în succesiunea momentelor timpului. Efect al lui Dumnezeu, și în această calitate, participare la actul pur de a fi, *esse-le* finit subzistă în inima ființării asemenea unui act imobil, în repaus: *aliquid fixum et quietum in ente*. Adevărata noțiune a ființei actuale nu o transformă pe aceasta în devenire și nu trebuie să

respingem reducerea sa la esență, doar pentru a o confunda cu un fel de durată substanțializată, al cărei flux ar fi ea însăși.

Reflecția metafizică se află expusă aici la comiterea a două erori, prima constând în reducerea ființării la esența concretă, iar cealaltă, pentru a evita acest pericol, în dizolvarea esenței într-un flux veșnic schimbător sau, mai degrabă, care este schimbarea însăși. Desigur, ființa nu este un bloc ontologic inert, și nici devenire; repausul său este cel al unui act analog celui al actului pur al Ființei, care, fără a avea nevoie să se schimbe pentru a deveni ceea ce este (deoarece este ființă), nu este într-o mai mică măsură sursa unei deveniri în cursul căreia își manifestă abundența, fără a se angaja ea însăși în acest proces. Ființa nu se află în mișcare, dar o cauzează și, de aceea, nu am putea să-i facem o descriere completă, fără a o adăuga totodată pe cea a acțiunilor sale.

Acestea, la drept vorbind, aparțin mai curând ființării, decât ființei. De fapt, actualizând esența, ființa a făcut tot ce avea de făcut, însă nu este suficient ca esența să fie aceea a unei ființări pentru ca ea să fie pe deplin realizată. Din contră, tocmai prin esența sa, ființarea este un centru activ al unei multiplicități de activități diferite, al căror scop este de a o desăvârși conform propriei naturi, de a o determina să-și perfecționeze virtualitățile, pe scurt, de a o face să devină ceea ce este.

Aceste propoziții nu sunt inteligibile în contextul propriu. Pentru a le înțelege, trebuie să urcăm încă o dată la noțiunile metafizice prime din care provin. Dintre toate, prima este noțiunea de ființă, și nu cea de act, așa cum am fi tentați să credem. Actul se înțelege prin ființă, nu invers. Este adevărat că actul și potența divizează întreaga ființă, însă aceasta se întâmplă pentru că actul presupune ființa, el însuși nefiind altceva decât ființă în act sau ființă în potență. Actul și potența sunt moduri substanțiale (*QDP*, III, 8, 12m), așadar, maniere de a fi sau modalități ale ființei. A te implica în metafizică plecând de la noțiunile de

act și potență înseamnă a porni pe o cale greșită, iar consecințele acestei erori inițiale sunt fatale. Să plecăm, din contră, de la ființă, noțiune primă la care trebuie raportat tot ceea ce rămâne.

A fi și a fi act reprezintă unul și același lucru. Acest fapt este evident în cazul singular al lui Dumnezeu care, fiind ființa în puritatea Sa absolută - *ipsum purum esse* - este în același timp actul pur. În cazul lui Cel Ce Este, nu există loc pentru nici un „a putea fi”, pentru că El este tot ce este posibil să fie. De aceea, nu îl definim pe Dumnezeu spunând că El este actul pur (*QDP* III, 3, 5m), căci această pretinsă definiție afirmă simplu că Dumnezeu este Ființa pură și, după cum ne putem aminti, în cazul Său, sensul verbului *este* ne scapă. Pe scurt, dacă nu ar exista altă ființă decât cea divină, nu ar mai trebui pronunțat cuvântul „act”, ci ar fi suficient cuvântul „ființă”.

Sensul precis al termenului „act” poate fi distins mai ușor în cazul ființei finite, căci aceasta nu „este” ființa, ci o „are”. Ființa finită provine *din ființă*; oricum, în privința sa se pune mai întâi problema dacă această ființă este măsurabilă în raport cu Ființa pură, pe care să o poată imita într-un mod mai mult sau mai puțin perfect, apoi, dacă ceea ce este ființa în cauză poate fi comparat cu ceea ce ea este capabilă de a fi, tot așa cum o lucrare poate fi comparată cu planul ei inițial.

Omul – animal înzestrat cu rațiune, este mai mult decât o plantă; între oameni, un spirit cult este mai mult decât unul incult și tot astfel se întâmplă și în cazul altor ființe finite. În măsura în care una dintre aceste ființe este, spunem că ea este în act; din contră, afirmăm că este în potență, în măsura în care o anumită distanță o separă de ceea ce ea ar putea fi, dar nu este. Într-un astfel de caz, există un grad de perfecțiune a ființei, și tocmai această perfecțiune îi măsoară actul. Din contră, lipsa actului ființei constituie și măsoară atât potențialitatea cât și imper-

fecțiunea acesteia. Să remarcăm că potența nu se opune ființei. Dimpotrivă, ea ține de ordinul ființei-în-potență, reprezintă un mod de a fi deficient și inegal gradului de actualitate de care această ființă este în mod natural capabilă. Să încercăm să nu mai concepem actul și potența ca două energii opuse, căci dacă potența nu ar proveni în nici un fel din ființă, ea nu ar fi nimic. Prin urmare, nu există decât ființă, al cărei grad de actualitate (adică de a fi) reprezintă gradul de perfecțiune.

Acestea fiind spuse, înțelegem ușor că ființa finită este în mod natural activă și cauză a acțiunilor. Faptul însuși că perfecțiunea și actualitatea sa sunt limitate o fac perfectibilă. Ea nu este indefinit perfectibilă și în orice mod, ci în maniera și limitele definite de esența sa. Ceea ce ea nu este, dar poate să devină, dacă o cauză oarecare îi conferă actualitatea complementară, ține în cazul său de ființă, de act și de perfecțiune, așadar de bine, deoarece orice ființă este bună întrucât este, și este, mai ales, propriul său bine, pentru că ea reprezintă o augmentare posibilă a ființei care este. De aceea, orice ființă iubește ființa, sub toate formele, ca pe un bun. La început, o iubește pe a sa, străduindu-se să o conserve și să o apere împotriva pericolelor de moarte care o amenință. În afara propriei ființei, orice ființă finită iubește ceea ce este, în celelalte ființe, complementar ființei sale și asimilabil pentru ea. În fine, orice ființă iubește ființele pe care le poate naște sau produce, căci acestea, asemănându-se cauzei lor, sunt ca și prelungirea sau multiplicarea în materii sub noi forme. Tatăl, muncitorul, artistul, bărbatul activ sub toate formele sale, își află plăcerea în operele lor, în materiile necesare pentru a le produce, pe scurt, în tot ceea ce le poate favoriza nașterea. Iubirea actului, sub toate formele sale accesibile, nu este alta decât iubirea ființei și a perfecțiunii sale.

Noțiunile prime ale metafizicii par aici să se îmbine. Ființa este actualitatea oricărui lucru: *esse est actualitas omnis rei*; orice lucru este perfect, întrucât este în act: *intantum est*

perfectum unumquodque, inquantum est actu; aşadar, este evident că orice lucru este bun, în măsura în care este: *intantum est aliquid bonum inquantum est ens* (ST 1, 5, 1); în fine, deoarece am spus că doar substanţa este capabilă de a exercita un act de a fi, în calitate de substanţă, orice lucru este propriu-zis o fiinţă în act, şi nu doar în potenţă sau prin accident (Ibid., 1 m). Plecând de la această noţiune a fiinţei substanţiale, putem să le regăsim cu aceeaşi uşurinţă pe cele care guvernează ordinea acţiunii, a producerii şi, în general vorbind, a operaţiunii: tot ce există este bun, în măsura în care este fiinţă: *omne quod est, inquantum est esse, necesse est esse bonum*; deoarece binele constituie fiinţa întrucât aceasta este dorită, orice lucru îşi iubeşte fiinţa, doreşte să o conserve şi să o desăvârşească, acţionând în acest scop, deşi acţiunea este ca o manifestare a fiinţei, care este ea însăşi act: *omne agens agit inquantum est actu; inquantum vero est actu, unumquodque perfectum est* (CG, U, 41, 6). A spune că totul acţionează întrucât este, că este act, că este perfect (aşadar, că nimic nu-i lipseşte, potrivit măsurii fiinţei sale), sau că este bun, înseamnă a spune acelaşi lucru. Acţiunea porneşte, aşadar, de la fiinţă în calitate de cauză formală şi eficientă, tinzând spre bine, care nu este decât un alt nume al fiinţei considerate drept cauză finală. Astfel, universul fiinţelor finite nu încetează să acţioneze pentru a dobândi fiinţa şi binele care îi lipsesc, căci, deşi fiecare dintre acestea este bună în măsura în care este, a fi şi a fi bun nu înseamnă pentru o fiinţă finită acelaşi lucru (CG, III, 21,4).

Extraordinar univers, natural într-un mod atât de natural şi totodată atât de creştin într-un mod supranatural! Solidă, stabilă, creată în timp, însă pentru eternitate, această lume în care orice natură este înzestrată cu fiinţă şi eficienţă proprii, nu acţionează altfel decât în virtutea eficienţei divine, fiinţa sa constituind-o faptul a fi un efect în vederea lui Dumnezeu care, aşa cum este cauză, este şi scop.

Înainte de a avansa în considerațiile cu privire la univers, este oportun să clarificăm ceea ce vom face. Nu este vorba aici despre științele naturii, de obiectul, de metodele acestora sau de propriile lor scopuri. Excelentă în sine și posedând autonomie în propriul plan, știința nu așteaptă de la metafizică nici o directivă propriu-zis științifică. Ea însăși, considerată împreună cu obiectul său, este cea care se va regăsi pusă în discuție și interpretată în însăși ființa sa. Nu trebuie să așteptăm vreo explicație științifică a posibilității științei; doar metafizica al cărei obiect îl constituie ființa ca ființă, poate oferi un răspuns la această problemă.

Orice ființă acționează cu scopul de a produce și de a dobândi un bine care-i lipsește, așadar, pentru a crește și a se perfecționa pe sine ca ființă și totodată ca bine. Însă Dumnezeu reprezintă ființa și binele absolut. Scopul oricărei acțiuni cauzale este, deci, pentru ființa care o exercită, de a deveni cât mai mult asemănătoare lui Dumnezeu. Spunem „cât mai mult asemănătoare“, pentru că, oricât de puțin ar fi astfel, o ființă este o imagine a lui Dumnezeu în măsura în care este; sporindu-și ființa prin dobândirea unei perfecțiuni mai mari (actualizând, așadar, o parte din potențialitatea sa), substanța își mărește asemănarea cu Dumnezeu. Dacă o știe sau nu, dacă vrea sau nu, ea face aceasta, căci, deși orice ființă urmărește ca scop al său, în fiecare din acțiunile sale, dobândirea unui bine particular oarecare, ea urmărește în același timp un scop ulterior și universal, care este cel de a deveni mai asemănător lui Dumnezeu.

Finalitatea comună universului fizic îi conferă un sens și o destinație care țin de ordinul sacrului. Să fim însă precauți cu aceste lucruri atât de ușor de rostit, dar al căror sens este, totuși, tainic. Finalitatea religioasă a naturii nu-i este adăugată ca o calificare extrinsecă; ea este însăși natura considerată sub aspectul dinamismul său fizic, despre care trebuie să

punem că reprezintă o neîncetată multiplicare a asemănării cu Ființa și Binele absolut. Iată deci intenția tuturor lucrurilor: *omnia intendunt assimilari Deo*. Ele tind spre acest scop al mișcării, străduindu-se să-și conserve ființa, care este o imagine a actului pur de a fi la care participă, în măsura în care ele sunt: *secundum hoc esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sint solum quasi esse participantia: omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari* (CG, III, 19, 3). Pentru a atinge scopul respectiv, ele însele nefiind propriul lor scop, substanțele imite acționează, cauzează și operează. De fapt, mergând până la capătul posibilităților limbajului, Sfântul Toma definește ființa divină ca substanța însăși a Dumnezeuului existent: *quia divinum esse est ipsius Dei existentis substantia* (CG, II, 20, 3). Or acest lucru nu este adevărat decât despre Dumnezeu. De vreme ce nicio substanță creată nu este propria sa ființă, niciuna nu poate fi propriul său bine; este necesar ca ea să dobândească ceea ce nu este, iar acest lucru nu poate fi făcut decât printr-o serie de acțiuni menite să completeze ființa și binele pe care le reprezintă, adăugându-le totodată ceea ce le lipsește. Astfel, substanța creată începe să Îl imite pe Dumnezeu nu doar în ceea ce este, dar și în ceea ce face, pentru a-și spori propria perfecțiune: *non solum secundum esse substantiale, sed etiam...secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei* (CG, III, 20, 6).

Aceasta revine la a afirma că însăși cauzalitatea fizică reprezintă o imitare a actualității divine. A cauza înseamnă a tinde spre unirea cu Dumnezeu: *res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causae* (CG, III, 21). În fine, tocmai am văzut că ființa creată tinde spre asemănarea divină chiar prin aceea că acționează, și cum ea nu poate acționa fără a cauza, ea tinde să se asemene cu Dumnezeu prin faptul de a fi cauza actelor sale, dar și mai mult prin faptul de a fi cauza altor ființe.

Doctrina descoperă aici ansamblul economiei sale: un Dumnezeu Care este actul pur de a fi și Căruia I se

potrivește în mod eminent să fie cauza altor ființe, cărora, în calitate de efecte ale unui astfel de Dumnezeu, li se potrivește, la rândul lor, să fie cauza altor ființe. Dumnezeuul creștin nu este un creator care creează creatori, ci un creator care creează cauze eficiente.

Toate dificultățile cumulate de filosofii moderne, și chiar de anumite filosofii și teologii medievale, în jurul noțiunii de cauză eficientă, își au originea aici. De la Sfântul Augustin și Bonaventura, până la Malebranche și școala sa numeroasă, observăm la mai mulți magiștri creștini o anumită neîncredere în ceea ce privește această noțiune. Nu există concepție a eficienței care să nu vadă în ea, într-un anumit sens, o cauzalitate a ființei. Or, a cauza ființa efectului nu este oare un mod periculos de asemănător cu faptul de a o crea? De aici, încercările unor filosofi și teologi de a evita să atribuie creaturii cauzalitatea proprie Creatorului. „Rațiunile seminale“ ale lui Augustin și Bonaventura, „cauzele ocazionale“ ale lui Malebranche, sunt tot atâtea doctrine menite să salveze aparențele unei cauzalități eficiente, dar lipsite propriu-zis de eficiență. Hume nu s-a înșelat însă, iar scepticismul care i se reproșează (pe bună dreptate, de altfel) aducea mărturie, într-un anumit sens, cu privire la misterul care le lipsește uneori adversarilor săi. Căci ei au dreptate să mențină împotriva lui realitatea și certitudinea relației dintre cauza eficientă și efectul cauzat, dar se înșeală dacă speră să o reducă la o relație pur analitică dintre principiu și consecință. Într-un univers în care prototipul eficienței cauzale este reprezentat un act creator, noțiunea de cauză eficientă rămâne învăluită într-o aură de mister, căci ea însăși nu este un mister, ci este analogă celui mai tainic dintre toate actele, prin care Cel Ce Este a cauzat în mod liber ființele. Noțiunea filosofică de cauză eficientă, concepută în sensul de capacitate de a produce o ființare, aparține cu drepturi depline filosofiei creștine, exact ca și actul de a fi, și pentru același motiv, căci așa cum este ființa, tot astfel este și

cauza. Istoria este însă astăzi cunoscută: teologia produce inițial metafizica, iar aceasta se flatează apoi că a depăși teologia din care provine; realizând curând că nu se mai înțelege pe sine, filosofia intră în război cu metafizica, în numele unui pozitivism sau al unui criticism oarecare. Faptul cel mai curios îl constituie atitudinea adoptată atunci de anumiți campioni ai metafizicii. Pentru a-i asigura mai bine supraviețuirea, ei se situează în postura de apărători ai autonomiei sale absolute; preocupați mai ales de a o proteja împotriva incursiunilor teologiei, ei se aseamănă cu acei oameni care ar dori să prevină secarea unui râu, oprindu-i izvorul. De fapt, ei trebuie să facă exact contrariul. Nu vom înțelege bine niciodată problemele filosofice implicate în noțiunea metafizică de cauză eficientă, fără a o raporta la modelul teologic din care ea se inspiră: noțiunea de creație.

Nimic nu este mai evident în doctrina Sfântului Toma de Aquino, în care, pentru o ființă, a fi cauză înseamnă în același timp a se asemana lui Dumnezeu. Natura sacră a cauzei este aici la fel de clară ca și cea al ființei. „Dumnezeu acordă celorlalte ființe din bunătate, căci fiecare lucru acționează întrucât este perfect în act. Așadar, lucrurile doresc în general să fie asemănătoare lui Dumnezeu, devenind cauzele altor lucruri” (CG, III, 21, 3). Într-adevăr, perfecta actualitate a unei ființe se remarcă prin aceea că ea poate să producă alte ființe asemănătoare sieși; încercând să fie cauza altor lucruri, orice ființă tinde spre perfecțiune, și prin chiar acest fapt, ea tinde spre asemănarea cu Dumnezeu (CG, III, 21, 6). Să admirăm încă o dată cum această filosofie creștină se aprofundează ca filosofie, pe măsură ce devine mai creștină, căci nu există nimic din ceea ce este sau face creatura care să nu fie în ea o asemănare divină, însă ceea ce face mai nobil creatura, după a fi, este să dorească asemănarea cu Dumnezeu, generând ca și El alte ființe. Este ceea ce afirmă și Dionisie (*Coel. Hier.*, 3, 2; PG., 3, 165). Cel mai divin lucru dintre toate este să devii cooperatorul lui Dumnezeu, *omnium divinius est Dei*

cooperatorem fieri; sau, după cuvintele apostolului (I Cor, 3, 9): suntem ajutoarele lui Dumnezeu, *Dei sumus adiutores*.

Acest fapt este eminamente adevărat despre om, prin care toate lucrurile sunt ordonate spre Dumnezeu, dar este vorba despre un adevăr absolut general, căci toate lucrurile, chiar și naturile private de cunoaștere, tind spre Dumnezeu prin acțiunile lor. Într-o lume creată astfel, urmărirea propriilor scopuri coincide cu cea a scopului suprem, iar orice ființă caută starea preafericită, prin căutarea propriei fericiri. Doar omul poate să știe că procedează astfel; este însă ceea ce el oricum face, chiar dacă nu este conștient de aceasta. Astfel este „iubirea fizică” a lui Dumnezeu din cauza căreia se neliniștesc doar cei care au pierdut din vedere ce este o natură creată, impregnată, până în cele mai mici fibre și în toate acțiunile sale, de eficiența divină care sălășluiește în ea și în care aceasta își are ființa, mișcarea și viața.

Comparată cu celelalte doctrine, aceasta se distanțează atât față de o metafizică a esențelor fără existență, cât și față de o metafizică a existenței fără esențe. Ea nu este în nici un caz un existențialism înțeles în acest ultim sens. Orice ființă este definită prin esența sa; omul însuși este o natură a cărei libertate se mișcă între limitele fixate de temenii definiției sale: o ființă vie, al cărei mod propriu de cunoaștere îl constituie rațiunea. Pe de altă parte, obiectul libertății este de a asigura realizarea din ce în ce mai perfectă a esenței. A fi un viețuitor înzestrat cu rațiune nu este doar o definiție, ci un program. De la naștere și până la moarte, orice ființă umană trebuie să muncească după posibilitățile sale individuale, pentru a deveni tot mai mult o ființă care posedă cunoaștere și care acționează în toate potrivit luminii rațiunii, însă nu doar pentru sine, ci și pentru societate, deoarece destinul impus de natura sa de ființă cunoscătoare nu se poate împlini decât în comuniune cu alte ființe raționale, încercând, asemenea ei, să se actualizeze cât mai desăvârșit cu putință în ordinea ființei și a binelui. Existența se desfășoară plecând de la și în interiorul esenței, în

vederea realizării aceleiași esențe, însă într-un plan infinit într-o oarecare măsură, căci dincolo de scopul individual pe care vrea să-l atingă, ea se găsește de fapt orientată spre Cel a Căruia esență este însăși ființa.

A fi o esență definită, deschisă spre Actul pur de a fi, este cu totul altceva decât a fi o existență fără finalitate, o libertate fără sens, care se exercită în gol; înseamnă, așadar, a fi o ființare definită ca natură, în drum spre cucerirea ei înseși, având însă certitudinea că, oricât de departe ar ajunge în această viață, libertatea sa va deține mereu mișcare pentru a merge mai departe.

Trăim într-o vreme în care înfloresc cosmogoniile, ficțiuni științifice raționale, pasionante de altfel, așa cum sunt mereu produsele imaginației poetice, chiar și atunci când aceasta se bazează pe cunoștințele provizorii ale omului. Interpretările inteligibile ale universului sunt tot atâtea romane ale naturii, în care înțelegerea își îngăduie să prelungească certitudinile științifice limitate dincolo de orice verificare conceptibilă. Acestea sunt demersurile naturale ale rațiunii, iar rezultatele obținute, cu mult diferite de cele dobândite prin imaginație, pornind de la datul imaginar, sunt dintre cele mai prețioase. Totuși, nu le-am defăima, dacă am dîstinge cosmogoniile de ceea ce sunt legile sau chiar teoriile științifice, verificabile pe cale experimentală, între limite determinate.

Metafizica nu deține o calitate mai înaltă decât știința pentru a relata istoria universului, căci ea însăși nu este istorie. Centrată asupra cunoașterii ființei ca ființă, ea poate spune ce este aceasta, și nu cum a devenit treptat ceea ce este. Prin urmare, putem interpreta ansamblul creației în două moduri diferite, și aceasta fără a-i modifica vreo trăsătură. În ambele cazuri, universul se prezintă ca o ierarhie, care este aceeași cu cea descrisă în capitolul din *Contra Gentiles* III, 1, unde ansamblul naturii este schițat în conformitate cu ordinea ființelor, începând cu Dumnezeu,

perfectus in essendo et causando...et in regendo, până la creaturile care posedă înțelegere și care sunt create după chipul și asemănarea Sa, apoi, până la corpurile cerești, a căror materie este incoruptibilă, și până la ființele supuse generării și coruperii, în fine (căci putem să o adăugăm acestui întreg), până la materia prună însăși, concreată de Dumnezeu în ființele cele mai modeste care fac parte din lumea creației.

Intelectul poate parcurge în două sensuri gradele acestei ierarhii: de sus în jos, așa cum procedează Dionisie în operele sale, sau de jos în sus – demersul natural al filosofului care urcă din nou de la efecte spre cauză, până în momentul în care intelectul se oprește la prima Căuză necăuzată. Știința cea mai modernă nu pune în discuție realitatea acestei ordini ierarhice în care, potrivit opiniei lui Comte, ființele și disciplinele care o abordează se dispun conform unei ordini de complexitate crescândă și, totodată, de generalitate descrescătoare. Este vorba exclusiv de a ști dacă această imagine descrie o ierarhie dată odată pentru totdeauna sau dacă, din contră, ea descrie un rezultat obținut în decursul unei istorii milenare, printr-o evoluție lentă, întreruptă sau nu, la rândul său, de revoluții.

Metafizica nu are răspuns la această întrebare care ține de „istoria naturală“, în sensul cel mai precis al expresiei. Teologia deține în virtutea transcendenței sale competența necesară pentru a judeca toate problemele care sunt văzute într-o lumină analogă celei a științei divine. Este remarcabil că Scriptura a prezentat textul creației ca pe o istorie. Mai târziu, la Sfântul Augustin, de exemplu, și, fără îndoială, sub influența naturii imobile a metafizicii grecești, s-a apreciat că este bine ca relatarea lucrării celor șase zile să fie considerată drept o descriere figurată, concepută pentru spiritele simple, a ceea ce a fost în realitate actul simplu, instantaneu, prin care într-o clipă indivizibilă, Dumnezeu

a creat instantaneu totul: *creavit omnia simul*. Astăzi, printr-o curioasă răsturnare de situație, ceea ce părea până de curând privirea cea mai satisfăcătoare asupra universului este înlocuită de o alta, dominată de noțiunea de evoluție. Oricum am înțelege acest cuvânt, el semnifică faptul că imaginea prezentă a ordinii ființelor constituie rezultatul unei istorii îndelungate. Revenim astfel la sensul literal evident al termenului, cel mai simplu și aproape popular din relatarea Genezei, deoarece contează mai puțin dacă zilele sunt exact șase, dacă au douăzeci și patru de ore sau x mii de secole; cu adevărat important este însuși faptul că starea prezentă a lumii ar putea fi rezultatul unei istorii. Or, despre aceasta, metafizicianul nu știe nimic, însă astronomul, fizicianul și biologul cred că știu, iar dacă este adevărat, teologul nu se va mira deloc din această pricină. El află acest lucru fără a fi surprins, pentru că el l-a știut dintotdeauna. Dacă există o evoluție a universului, teologul îi cunoaște originea, legea supremă și capătul: plecând de la Cel Ce Este, sub conducerea infailibilă a providenței divine și îndrumat dinăuntru de către eficiența Actului pur de a fi, universul se îndreaptă spre scopul său ultim, care este Dumnezeu. Filosofia servește într-o mică măsură teologiei în ceea ce privește scopul ultim al lumii și al omului; dincolo de perspectivele deschise de știință și metafizică, trebuie să credem în promisiunile conținute în cuvântul lui Dumnezeu.

Aceste aprecieri nu reprezintă nici teologia Sfântului Toma de Aquino, nici metafizica sa, nici măcar ansamblul concluziilor pe care el le consideră adevărate cu privire la filosofia naturii. Nimic nu este spus aici despre om, despre etică sau politică, însă nici nu ne-am propus să discutăm despre acestea. Am intenționat doar să punem în lumină, pe cât de intens posibil, un mic număr de adevăruri capitale în sens literal, a căror înțelegere este indispensabilă celei a restului doctrinei.

Adevărurile respective depind de o anumită noțiune a ființei, proprie Sfântului Toma, și în afara căreia nu există tomism cu adevărat demn de a purta acest nume. Am dorit să ne concentrăm atenția asupra sa și am încercat să o clarificăm, arătând modul în care se îmbină cu ea alte noțiuni, cum ar fi, de pildă, cele de substanță sau cauză, care sunt considerate pe bună dreptate principii în metafizică. Departe de a urmări aplicațiile acestora în detaliu, am vrut să insistăm asupra elucidării lor, fiind convinși că, odată înțelese, filosofia nu mai trebuie să se teamă că rătăcește atunci când le aplică. Este adevărat că aplicarea principiilor în cauză necesită o muncă de o viață, însă aceasta este o bucurie, mai ales dacă se împlinește sub conducerea unui magistru ca Doctorul Angelic și urmând o metodă asemănătoare cu a lui. Cu alte cuvinte, vom porni de la aceleași principii, înțelese în sensul în care el însuși le concepea, și vom interpreta în lumina lor universul experienței sensibile, așa cum îl cunoaște știința de astăzi.

Aceste cuvinte nu vor fi ascultate în afară de acei Creștini pentru care teologia, nu metafizica, rămâne înțelepciunea prin excelență și singura Regină a Științelor cu adevărat demnă de acest nume. Întregul viitor al filosofiei creștine depinde de o restaurare așteptată, dorită, sperată, a veritabilei noțiuni a teologiei, odinioară înfloritoare, în timpul marilor magistri ai scolasticii: Guilelmus din Auvergne, Bonaventura, Albert cel Mare, Toma de Aquino, Duns Scotus și grupul remarcabil al spiritelor de elită care lucrau la aceeași operă. Cei care, restaurând-o, se tem să nu piardă metafizica și știința, mărturisesc pur și simplu că le scapă sensul autentic al noțiunii. Pierzând teologia, vor pierde astfel și metafizica. Nefericirea vremurilor constă în faptul că cei mai interesați de aceasta restaurare necesară a ceea ce numim *sacra doctrina* par a fi astăzi filosofi care nu au nici autoritatea, și nici competența pentru a o promova.

Nu poți deveni teolog prin improvizație. Teologia nu se învață decât sub îndrumarea unui maestru, iar cincizeci de ani de metafizică nu sunt suficienți pentru a iniția ucenicul în sensurile noțiunilor elementare ale doctrinei. Însă trebuie cel puțin să putem lansa un apel. Redați-ne teologia așa cum a fost ea în momentul în care a atins perfecțiunea esenței sale, căci filosofia creștină se condamnă la moarte din momentul când se separă de aceasta. Nu puneți filosofii creștini în încurcătura de a trebui să apere acest bun pe care și-l doresc împotriva celor care au vocația de a-i păstra moștenirea, din care ar dori să-l obțină. Cât despre ce cred filosofii necreștini, nu are importanță. Metafizica se află în agonie de multă vreme în mâinile lor; de fapt, ei au declarat-o moartă, atât pe cea a lui Platon și Aristotel, cât și pe cea a Sfântului Toma de Aquino; în ceea ce-i privește pe contemporanii noștri care vor să o readucă la viață, nu există nici unul care să nu teologizeze în felul său. De ce singura teologie care se revendică în mod deschis de la cuvântul lui Dumnezeu ar ezita să ia și ea cuvântul, nu doar în mijlocul teologilor, ci și în rândul filosofilor?

Vom refuza poate să o ascultăm; unii, cel puțin, se tem să o facă; însă nu este sigur; nu este nici măcar verosimil. Intellectul are propria sa manieră de a recunoaște adevărul. Din momentul în care îl înțelege, și chiar înainte de a ști de ce, el știe că este adevărat, iar aceasta pentru că adevărul reprezintă binele intelectului și îl iubește oricât de slab l-ar percepe, înainte de a-l pătrunde în profunzime și de a-l înțelege pe deplin. Mai mult, trebuie să-l determinăm să înțeleagă adevărul respectiv, deoarece acest lucru este posibil, dacă vrem, și nu depinde decât de noi. Și pentru că, până la urmă, eficiența actului nu stă în puterea noastră, tot ceea ce ne cere Dumnezeu este să-i facem înțelese cuvintele. Ce creștin ar îndrăzni oare să-L refuze?

CUPRINS

PREFAȚĂ.....	7
I. A FILOSOFA ÎN CREDINȚĂ	11
II. CAUZA FIINȚEI	21
III. CEL CE ESTE	35
IV. DINCOLO DE ESENȚĂ.....	45
V. DINCOLO DE ONTOLOGII	61
VI. ADEVĂRUL FUNDAMENTAL	75
VII. CHEIA DE BOLTĂ	97
VIII. CAUZALITATE ȘI PARTICIPARE.....	113
IX. FIINȚA ȘI ESENȚELE.....	127
X. FIINȚA, ACTUL ȘI SCOPUL	149

Étienne Gilson (1884-1978)

A predat filosofie medievală la Sorbona și Collège de France, a contribuit la fondarea Institutului Pontifical de Studii Medievale (Toronto, Canada) și a fost ales membru al Academiei Franceze (1946).

Strălucit exeget al Evului Mediu, Étienne Gilson este autorul a peste 600 de lucrări, cărți sau articole, printre care amintim:

Étude de philosophie médiévale, La Philosophie au Moyen Âge, La Philosophie de saint Bonaventure, Saint Thomas d'Aquin, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, L'Esprit de la philosophie médiévale, Introduction à la philosophie de saint Augustin, Pour une théologie catholique, La Théologie mystique de saint Bernard, Christianisme et Philosophie, Héloïse et Abélard, Dante et la philosophie, Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Le Thomisme.

În aceeași colecție a mai apărut, în 2005, lucrarea *Dumnezeu și filosofia*.



ISBN 978-973-7688-37-8